Otto Graesser.

Otto F. Graesser

Einleitung

in das Neue Teſtament.

Leitfaden für Vorleſungen.

Als Manuſkript gedruckt.

L. Fürbringer.

L. Fürbringer

St. Louis, Mo.
CONCORDIA PUBLISHING HOUSE PRINT.
1914.

Inhalt.

		Seite
I.	Allgemeine Einleitung:	
	1. Geschichte des neutestamentlichen Kanons	4—8
	2. Geschichte des neutestamentlichen Textes	8—14
	3. Geschichte der Übersetzungen des Neuen Testaments	14—15
II.	Spezielle Einleitung:	
	1. Die historischen Bücher (Evangelien bis Apostelgeschichte)	16—42
	2. Die didaktischen Bücher:	
	a. Die Briefe Pauli	43—79
	b. Der Hebräerbrief	79—86
	c. Die katholischen Briefe	86—105
	3. Das prophetische Buch der Offenbarung	105—109
Anhänge:	1. Apokryphe Schriften des Neuen Testaments	110
	2. Zur Geschichte und Literatur	111—112

Luthers Werke sind nach der St. Louiser Ausgabe zitiert.

Einleitung in die Heilige Schrift.

Name, Begriff und Aufgabe.

Die Einleitung in die Heilige Schrift (εἰσαγωγή, isagoge, introductio, isagogics, introduction) gehört zu den exegetischen Disziplinen der Theologie und ist ihrem Zwecke nach vorbereitend für die Auslegung der Schrift. Da nämlich die Bibel eine Sammlung heiliger, göttlicher Schriften ist, die von verschiedenen Personen, in verschiedenen Sprachen, zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten, unter verschiedenen Verhältnissen, aus verschiedenen Veranlassungen und zu verschiedenen Zwecken geschrieben worden sind, so ist zu ihrem gründlichen und allseitigen Verständnis nötig, die geschichtliche Entstehung sowohl der einzelnen Teile als auch der ganzen Sammlung genauer zu kennen. Solche Kenntnis zu vermitteln, ist Aufgabe unserer Disziplin. Da hierbei hauptsächlich dreierlei in Betracht kommt: 1. die Buchstaben, Worte und Sätze der Schrift, 2. die daraus zusammengesetzten einzelnen Bücher, 3. die Sammlung dieser Bücher zu einem Ganzen, so ergeben sich drei Teile der Disziplin: 1. eine Geschichte des geschriebenen und gedruckten Textes einschließlich der alten Übersetzungen; 2. eine Geschichte der einzelnen Bücher; 3. eine Geschichte des Kanons. Den ersten und den dritten Teil, die sich auf das Ganze der Schrift beziehen, faßt man zusammen in die allgemeine Einleitung; der zweite Teil ist Aufgabe der speziellen Einleitung, in der dann auch die Echtheit, Unversehrtheit und kanonische Geltung der einzelnen Bücher zu erweisen und nötigenfalls zu verteidigen ist. Nach der geläufigen Einteilung der Schrift unterscheidet man alttestamentliche und neutestamentliche Einleitung; nach dem Inhalt und der Art der einzelnen Bücher teilt man das Alte Testament in historische, poetische und prophetische, das Neue Testament in historische, didaktische und prophetische Schriften.

Einleitung in das Neue Testament.

I. Allgemeine Einleitung.

1. Geschichte des neutestamentlichen Kanons.

Das Neue Testament, ἡ καινὴ διαθήκη, Matth. 26, 28; Hebr. 9, 15; 2 Kor. 3, 14; Eusebius III, 25 (novum testamentum oder instrumentum), ist die Sammlung der im ersten Jahrhundert nach Christo von Aposteln und Apostelschülern durch Eingebung des Heiligen Geistes verfaßten Schriften, 1 Kor. 2, 13; Matth. 10, 20; 2 Thess. 2, 15; 1 Joh. 1, 3. 4. Sie bilden mit den Büchern des Alten Testaments, 2 Tim. 3, 15. 16; 2 Petr. 1, 19—21, den unbeweglichen Grund und die irrtumslose Quelle und Richtschnur der christlichen Lehre, Deut. 4, 2; Jos. 23, 6; Jes. 8, 20; Ps. 119, 160; Luk. 16, 29; Joh. 10, 35; c. 8, 31. 32; c. 12, 48; c. 17, 17; Hebr. 4, 12; Apok. 22, 18. 19. Diese Sammlung heißt deshalb auch der neutestamentliche Kanon (κανών = Regel, Gal. 6, 16; nicht = Verzeichnis). Den Gegensatz zu einem kanonischen Buch bezeichnet der Ausdruck ἀπόκρυφος (verborgen in bezug auf den Ursprung, untergeschoben, unecht — Apokryphen des Alten Testaments, Pseudepigraphen des Neuen Testaments).

Während die Christen der apostolischen Zeit den alttestamentlichen Kanon abgeschlossen vorfanden (ἡ γραφή, Joh. 10, 35; αἱ γραφαί, Matth. 21, 42; τὰ ἱερὰ γράμματα, 2 Tim. 3, 15; ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, Luk. 16, 16. 29; ἡ παλαιὰ διαθήκη, 2 Kor. 3, 14), so mußte hingegen die neutestamentliche Sammlung erst unter ihnen zustande kommen, da die einzelnen Schriften ihrer Entstehung und Adresse gemäß anfangs zerstreut waren. Aber durch die apostolische Weisung, 1 Thess. 5, 27; Kol. 4, 16, den natürlichen Verkehr der eng verbundenen Gemeinden, den freien Austausch ihrer Schriften und den gottesdienstlichen Gebrauch derselben, Apok. 1, 3. 4; c. 2, 7. 11 etc.; c. 22, 16—19, kam es dahin, daß die Schriften bald mehr oder weniger in den Besitz aller Gemeinden gelangten. Vgl. z. B. Polykarps Worte bei Eusebius III, 36 und Justins Zeugnis, I, 67. Und diese wirklich heiligen Schriften zu einer Sammlung zu vereinigen, wurde notwendig, als die Kirche sich weiter ausbreitete, viele zu schreiben anfingen, Luk. 1, 1, und manche ihre Schriften unter apostolischem Namen herausgaben, 2 Thess. 2, 2; c. 3, 17.

Die ersten Spuren einer solchen Sammlung finden sich noch in der apostolischen Zeit; vgl. besonders 2 Petr. 3, 16, aber auch Jak. 4, 5 mit Gal. 5, 17. 20. Daran reihen sich die Andeutungen bei den apostolischen Vätern, vgl. z. B. Polykarps Brief an die Philipper, 3, 12, und besonders die zahlreichen Beziehungen auf neutestamentliche Schriften und Zitate aus denselben bei Barnabas (Matth., Joh., Act., Röm., 1 und 2 Kor., Gal., Eph., 1 und 2 Tim., 1 und 2 Petr., Jak.), Clemens Romanus (Act., Röm., 1 und 2 Kor., Eph., 1 Petr., Jak., Hebr.), Pastor Hermae (Matth., Mark., Luk., Joh., 1 Kor., Eph., Phil., 1 und 2 Petr., 1 Joh., Jak., Apok.), Ignatius (Matth., Joh., Briefe Pauli), Polykarp (Matth., Luk., Act., die meisten paulinischen Briefe, 1 Petr., 1 Joh.), Papias (synoptische Evv., Joh., Act., 1 Petr., 1 Joh., Apok.), im Brief an Diognet (Matth., Joh., Act., Röm., 1 und 2 Kor., Gal., Phil., Tit.) und in der *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* (Matth., Luk., Joh., Act., Röm., 1 Kor., Eph., 1 und 2 Thess., 1 Tim., Tit., Philem., 1 Petr., Jak., Apok.). Diese Zitate und Allusionen wären unerklärlich, wenn nicht schon gewisse Sammlungen vorhanden gewesen wären. Vgl. auch Weseloh, „Das Buch des HErrn", S. 47, und über Papias Eusebius III, 39. Hierauf folgen die Schriften der sogenannten Apologeten, die ebenfalls Zitate aus den verschiedenen neutestamentlichen Schriften oder Erwähnungen derselben oder Berufungen auf sie enthalten: Melito von Sardes, Claudius Apollinaris, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, besonders Justinus Martyr, der von den *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἃ καλεῖται εὐαγγέλια* redet und Acta, fast alle Paulusbriefe und die Apokalypse kennt und benutzt, und Tatian, der schon eine Evangelienharmonie (Diatessaron) verfaßte, die die syrische Kirche in gottesdienstlichen Gebrauch nahm; vgl. Eusebius IV, 29.

Von dem Vorhandensein eines rechten Kanons um die Mitte des 2. Jahrhunderts zeugte auch die verstümmelte Sammlung des Gnostikers Marcion. Sie enthielt ein Evangelium (verstümmelter Lukas) und 10 paulinische Briefe, da Marcion alle von Judenaposteln herrührenden Schriften verwarf, ebenso die Pastoralbriefe Pauli, wahrscheinlich wegen ihres antignostischen Inhalts, 1 Tim. 6, 20.

Um das Jahr 200 finden sich dann vollständigere Bezeugungen der kanonischen Schriften bei den bedeutendsten Kirchenlehrern dieser Zeit und in den verschiedensten Teilen der Kirche: Irenäus in Kleinasien und Gallien, Tertullian in Rom und Karthago, Clemens Alexandrinus in Alexandrien und im Orient. Sie stimmen völlig

überein in der Anerkennung der vier Evangelien, der Apostelgeschichte, 13 paulinischer Briefe, 1 Petri, 1 Johannis und der Apokalypse, bezeichnen auch schon die Evangelien mit dem Sammlungsnamen *εὐαγγέλιον* oder *εὐαγγελικόν*, instrumentum evangelicum, die apostolischen, besonders die paulinischen, Briefe, einschließlich der Apostelgeschichte, mit dem Sammlungsnamen *ἀπόστολος* oder *ἀποστολικόν*, instrumentum apostolicum. In bezug auf die übrigen neutestamentlichen Schriften erkennen alle drei Lehrer auch den Hebräerbrief als kanonisch an, sind aber verschiedener Meinung betreffs des Verfassers (Tertullian: Barnabas; Clemens: Paulus). Die andern Bücher werden von zwei oder wenigstens einem dieser Väter erwähnt: Irenäus kennt den 2. Johannis-, 2. Petri- und den Jakobusbrief, Tertullian den Judasbrief, und Clemens hat nach Eusebius alle katholischen Briefe, also auch 2 Petr., 2 und 3 Joh., Jak., Judä, ausgelegt. Eusebius V, 8; VI, 14. Zu diesen drei Zeugen kommen noch zwei wichtige Dokumente jener Zeit: die syrische Bibelübersetzung, Peschittha, und der Canon Muratori, ein Kanonverzeichnis aus Italien, wahrscheinlich aus Rom. Die erstere enthält die 4 Evangelien, Acta, 14 Briefe Pauli (inkl. Hebräer), 1 Petr., 1 Joh., Jak.; das muratorische Fragment ebenfalls die 4 Evangelien, Acta, 13 Paulusbriefe, 2 Briefe Johannis, Judä und Apokalypse.

Die von allen angenommenen und anerkannten Bücher: 4 Evangelien, Acta, 13 Briefe Pauli, 1 Petr. und 1 Joh., bezeichnete sodann zuerst Origenes mit dem Ausdruck *ὁμολογούμενα* und rechnete dazu auch die Apokalypse als Abschluß des Neuen Testaments. Er kennt auch die andern Schriften, erwähnt jedoch, daß sie auf Widerspruch stoßen, und urteilt über sie nicht bestimmt und zu verschiedenen Zeiten verschieden: Hebr., 2 Petr., 2 und 3 Joh., Jak. und Judä. Eusebius VI, 25. Ihm folgt Eusebius, der III, 25 eine viel zitierte, auf Nachforschungen beruhende umfassende Übersicht über sämtliche für das Neue Testament in Betracht kommenden Schriften gibt und zwei Hauptklassen unterscheidet. Homologumena sind die 4 Evangelien, Acta, Briefe Pauli (ohne Angabe der Namen und der Zahl), 1 Petr., 1 Joh. und, „wenn man will", die Apokalypse. (Den Hebräerbrief nennt er nicht in diesem Verzeichnis, rechnet ihn aber jedenfalls zu den paulinischen Briefen, vgl. III, 3. 38, obwohl er auch Widerspruch kennt.) Die von ihm zuerst so bezeichneten *ἀντιλεγόμενα*, die aber doch vielen bekannt seien, sind: Jak., Judä, 2 Petr., 2 und 3 Joh. Neben diesen nennt er als Antilegomena geringerer Art oder *νόθα* mehrere Schriften, die damals und schon

lange vorher in manchen Kirchen vorgelesen und von manchen Kirchenlehrern anerkannt wurden: Acta Pauli, Pastor Hermae, Apokalypse Petri, Barnabasbrief, Didache und eventuell die Apokalypse Johannis. Schließlich nennt er noch eine dritte Klasse, die er aber gänzlich verwirft und als ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ bezeichnet: die von Ketzern unter dem Namen von Aposteln herausgegebenen Evangelien des Petrus, Thomas, Matthias und anderer, die Acta Andreae, Johannis und anderer.

Die 5, mit Apokalypse und Hebräerbrief, über die sich Schwanken zeigt, 7 Antilegomena fanden jedoch in der folgenden Zeit immer allgemeinere Anerkennung, und schon in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts werden ganz allgemein alle 27 Schriften als kanonische angesehen. Athanasius gibt als Erster einen genau abgegrenzten Kanon, bezeichnet die 27 Bücher als „Quellen des Heils" und unterscheidet von diesen kanonischen Schriften (κανονιζόμενα) die völlig verwerflichen ἀπόκρυφα und die Vorlesebücher (ἀναγινωσκόμενα). Ebenso das Konzil zu Laodicea (ca. 360), Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Ephräm der Syrer, im Abendland die römische Synode von 382, die Synoden zu Hippo (393) und Karthago (397 und 419), Augustinus, Rufinus, Hieronymus. Dabei blieb es im Mittelalter.

Luther machte wieder auf den Unterschied zwischen Homologumena und Antilegomena aufmerksam; vgl. seine Vorreden, XIV, 126—141. 91. Er hält Jakobi und Apokalypse nicht für apostolisch und kanonisch, obwohl er bei der letzteren seit 1534 sich gemäßigter ausdrückt als 1522; Judä hält er für eine Abschrift von 2 Petri, Hebräer nicht für paulinisch, sonst aber für eine „feine Epistel", während er gegen 2 und 3 Johannis und 2 Petri keine Einwendungen erhebt. Seine Einwände waren überhaupt mehr dogmatischer als kritischer Art. Luthers Stellung teilen Chemnitz (Examen Concilii Tridentini), Brenz (Confessio Wirtembergica), die Magdeburger Zenturiatoren und andere. Im 17. Jahrhundert hingegen wurde dieser Unterschied wieder weniger beachtet. Der von Brenz und andern auf die Antilegomena angewandte Ausdruck apokryph wird aufgegeben, und Gerhard führt die Bezeichnung ein „canonici Novi Testamenti libri primi et secundi ordinis" (protokanonisch, deuterokanonisch). Der Rationalismus gab mit der Inspiration auch die Göttlichkeit der Schrift und den altkirchlichen Begriff des Kanons preis. In neuerer Zeit hat man Luthers Standpunkt verschiedentlich wieder vertreten; aber die moderne Kritik hat zugleich den Unterschied zwischen Homologumena und Antilegomena in der Weise ver-

wischt, daß sie die mannigfachsten Angriffe auf die Authentie und Kanonizität der Homologumena gemacht, die haltlosesten Hypothesen darüber aufgestellt und die Grenzen zwischen dem Neuen Testament und der altchristlichen Literatur mehr oder weniger beseitigt hat. (F. C. Baur, A. Harnack u. a.) Deshalb ist wohl zu beachten, daß die Urteile lutherischer Theologen über dieses oder jenes Antilegomenon nicht zu vergleichen sind mit den Zweifeln moderner Kritiker an der Echtheit dieses oder jenes Homologumenon; daß auch zur Verteidigung sämtlicher Antilegomena manches zu sagen ist, da der Mangel an Zeugnissen in frühester Zeit und der Widerspruch mancher Kirchenväter in späterer Zeit sich näher erklären läßt; daß auch zwischen den einzelnen Antilegomena in bezug auf die Zweifel ein Unterschied besteht (vgl. schon das Schwanken in älterer Zeit hinsichtlich des Hebräerbriefs und der Apokalypse); und daß die ganze Frage eine historische ist und bleiben muß, die weder durch Synodalbeschlüsse noch durch dogmatische Urteile entschieden werden kann. Vgl. Lehre und Wehre 2, 204: „Ist derjenige für einen Ketzer oder gefährlichen Irrlehrer zu erklären, welcher nicht alle in dem Konvolut des Neuen Testaments befindlichen Bücher für kanonisch hält und erklärt?“ 47, 257: „Die Stellung unserer Väter zu Offenb. Joh. 20.“ 50, 49: „D. Walthers Stellung zur Offenbarung St. Johannis.“

2. Geschichte des neutestamentlichen Textes.

Die griechische Sprache, in der die Bücher des Neuen Testaments geschrieben sind, ist die sogenannte Vulgärsprache, das seit der Zeit Alexanders des Großen zur allgemeinen Verkehrs- und Weltsprache umgestaltete Attische (*ἡ κοινὴ διάλεκτος*). Sie enthält, da das Neue Testament an das Alte Testament und an die alexandrinische Übersetzung desselben sich anschloß, Hebraismen (hellenistischer, Act. 6, 1; c. 9, 29, alexandrinischer Dialekt) und, da das Aramäische zur Zeit Christi die Landessprache Palästinas war, auch aramäische Wörter und Ausdrücke. Ebenso finden sich darin infolge der mannigfachen damaligen Berührung mit den Römern lateinische Wörter. Vor allem ist auch zu beachten, daß durch das Christentum viele alte Ausdrücke eine neue Bedeutung erhielten. (Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität. *Theological Quarterly* I, 14: The Genesis of New Testament Greek.) Hebräische Wörter: *σατανᾶς*, Matth. 4, 10; *ἀμήν*, Matth. 5, 18; *ἀλληλούϊα*, Apok. 19, 1;

Μεσσίας, Joh. 1, 41; *σάββατον*, Matth. 12, 1; *πάσχα*, Matth. 26, 17; *ἀββαβών*, Eph. 1, 14; *σάκκος*, Matth. 11, 21 etc. Hebraismen: *πρόσωπον λαμβάνειν*, Gal. 2, 6; *καὶ ἐγένετο . . . καί*, Luk. 8, 1; *προστιθέναι* c. inf., Luk. 20, 11. 12 etc. (Neuere Inschriften- und Papyrusforschung.) — Aramäische Wörter: *ῥακά*, Matth. 5, 22; *ἀκελδαμά*, Act. 1, 19; *σαβαχθάνι*, Matth. 27, 46; *κορβᾶν*, Mark. 7, 11; *μαρὰν ἀθά*, 1 Kor. 16, 22 etc. Lateinische Wörter: *κεντυρίων*, Mark. 15, 39; *κῆνσος*, Mark. 12, 14; *τίτλος*, Joh. 19, 19; *κολωνία*, Act. 16, 12; *δηνάριον*, Matth. 18, 28; *κοδράντης*, Matth. 5, 26 etc. — Neue Bedeutung alter Wörter: *πίστις*, *εὐαγγέλιον*, *σάρξ*, *δικαιοσύνη* etc.

Die einzelnen Bücher des Neuen Testaments sind nicht alle von den Verfassern eigenhändig, sondern öfters von deren Gehilfen niedergeschrieben worden, Röm. 16, 22; 1 Kor. 16, 21; Kol. 4, 18; 2 Thess. 3, 17; vgl. dagegen Gal. 6, 11. Wahrscheinlich wurden sie meistens auf ägyptisches Papier (*πάπυρος*) mit Schreibrohr und Rußtinte geschrieben, 2 Joh. 12; 3 Joh. 13; vgl. aber auch 2 Tim. 4, 13. Deshalb und infolge des Eifers, mit dem sie gelesen und weitergegeben wurden, ist es nicht zu verwundern, daß die Originale schon früh zugrunde gegangen sind und der Text nur durch Abschriften auf uns gekommen ist. Über diese Handschriften, ihre Zahl und ihr Alter, ihren Schriftcharakter (Unzialhandschriften, Majuskeln und Kursivhandschriften, Minuskeln), ihre Schreibweise und ihre Wertung vgl. „Theologische Hermeneutik", § 7. Da sie in der ältesten Zeit serie continua (ohne Wort- und Satzabteilung, ohne Interpunktion etc.) geschrieben waren, war das Lesen sehr erschwert, und die Kirchenlehrer schwankten oft in bezug auf Wort- und Satzteilung. Deshalb brachte Euthalius um die Mitte des 4. oder 5. Jahrhunderts mehrere, großenteils schon vorher angebahnte Verbesserungen an in den Briefen und in der Apostelgeschichte: er akzentuierte die Worte *κατὰ προσῳδίαν*, teilte den Text nach Zeilen ab (*στίχοι*), wobei so viel Worte auf jede Zeile kamen, als zusammen ausgesprochen wurden, und zerlegte den ganzen *ἀπόστολος* in 57 Vorleseabschnitte (*ἀναγνώσεις*, *περικοπαί*, lectiones). Dasselbe geschah auch mit dem *εὐαγγέλιον*. Doch gab es auch andere Abteilungen, wie denn schon Eusebius die Evangelien in 1162 Lektionen (*κεφάλαια*, capitula) eingeteilt und diese in 10 Gruppen (*κανόνες*) zusammengestellt hatte, je nachdem eine Stelle in allen vier Evangelien oder in drei oder in zwei oder nur in einem sich fand, und überhaupt in allen diesen Äußerlichkeiten sich viele Verschiedenheiten zu den verschiedenen Zeiten und in den verschiedenen Ländern der alten Kirche zeigten. Unsere

heutige Kapiteleinteilung wurde erst im 13. Jahrhundert durch Stephen Langton angefertigt, unsere Verseinteilung erst im 16. durch Robert Stephanus.

Die Überschriften (inscriptiones) der einzelnen Bücher stammen nicht von den Verfassern, sondern wurden beigefügt, als man mehrere Schriften in eine Sammlung vereinigte. Ebenso unecht und öfters unrichtig sind auch die noch später entstandenen Unterschriften (subscriptiones), z. B. beim Galaterbrief.

Die Anordnung der Bücher war ebenfalls verschieden. Bei den Evangelien findet sich die jetzige Ordnung sehr früh (Kanon Muratori, Irenäus). Nach den Acta folgen in den meisten griechischen Handschriften die katholischen Briefe, bei Eusebius und im Abendland die paulinischen. Der Hebräerbrief steht entweder gleich nach Thess. oder hinter Philem. Die Apokalypse steht immer am Ende. Unsere heutige Anordnung findet sich schon bei Melito, Irenäus, Origenes, Augustinus, Hieronymus.

Im Laufe der Zeit wurde der Text des Neuen Testaments vielfach verändert, teils unabsichtlich, teils absichtlich, und weist deshalb viele Verschiedenheiten in den Handschriften auf. Vgl. „Theologische Hermeneutik", § 8—10. Um die Textverbesserung bemühten sich insonderheit Hesychius in Ägypten, Lucianus in Antiochien, Origenes, Eusebius, Pamphilus, Hieronymus. Die berühmtesten und wichtigsten Unzialhandschriften sind:

ℵ (bei v. Soden $\delta 2$), Codex Sinaiticus, St. Petersburg, von Tischendorf 1859 entdeckt, enthält das Alte Testament fast vollständig, das Neue Testament ohne Lücke, außerdem Barnabas und den größten Teil des Pastor Hermae, stammt aus dem 4. oder 5. Jahrhundert.

B ($\delta 1$), Codex Vaticanus, Rom, enthält das Alte Testament ganz, das Neue Testament bis Hebr. 9, 14, so daß nach seiner Anordnung 1 und 2 Tim., Tit., Philem. und Apokalypse fehlen, stammt aus dem 4. Jahrhundert, aus Ägypten.

A ($\delta 4$), Codex Alexandrinus, London, enthält das ganze Alte und Neue Testament, aber mit Lücken in Matth., Joh. und 2 Kor., außerdem die beiden Clemensbriefe, stammt aus dem 5. Jahrhundert, aus Ägypten oder Palästina.

C ($\delta 3$), Codex Ephraemi, Paris, der wichtigste Palimpsest (codex rescriptus), indem über den Bibeltext später 38 Traktate des Ephraem Syrus geschrieben wurden, enthält etwa $\frac{5}{8}$ des Neuen Testaments, stammt aus dem 5. Jahrhundert, wahrscheinlich aus Ägypten.

D (δ 5), Codex Bezae oder Cantabrigiensis, Cambridge, enthält griechisch und lateinisch die Evangelien und Apostelgeschichte, namentlich die letztere in einem merkwürdig abweichenden Text, stammt aus dem 6. Jahrhundert, aus Lyon. Im Besitz Bezas war auch einst

D 2, Codex Claromontanus, Paris, die Paulusbriefe enthaltend, aus dem 6. Jahrhundert.

W, Washington Manuscript, 1907 von C. L. Freer in Ägypten gekauft, Washington, D. C., enthält die vier Evangelien, stammt aus dem 5. Jahrhundert, aus Ägypten.

Die ersten Druckausgaben des Neuen Testaments schlossen sich jedoch nicht an diese ältesten und wertvollsten Manuskripte an, die damals noch unbekannt oder unzugänglich waren, sondern an junge und in der Zahl beschränkte Handschriften. Nachdem seit 1486 einzelne Stücke und Kapitel gedruckt worden waren, erschienen ziemlich gleichzeitig kurz vor der Reformation zwei voneinander unabhängige Ausgaben: die komplutensische Polyglotte des Kardinals Ximenes in Spanien 1514—1517 mit dem Text des Neuen Testaments in griechischer und lateinischer Sprache und das „Novum instrumentum omne" des Erasmus in Basel 1516, dessen zweite Ausgabe von 1519 Luthers Übersetzung des Neuen Testaments zugrunde liegt. Dieser erasmische Text wurde dann bis ins 18. Jahrhundert im großen und ganzen wiederholt, zum Teil auch nach andern Handschriften erweitert und mit kritischem Apparat versehen. Unter diesen folgenden Ausgaben ragen hervor die der Pariser Buchdrucker Robert und Heinrich Estienne oder Stephanus (Editio regia 1550; in der Ausgabe von 1551 sind zum erstenmal die Langtonschen Kapitel in Verse geteilt); ferner die des Beza in Genf seit 1565, der selbst die Unzialen D und D 2 besaß, auch die Peschittha heranzog, aber sich doch ganz überwiegend an den Stephanschen Text hielt; auf Bezas Ausgabe beruht die "Authorized Version" der englischen Kirche. Am meisten Verbreitung jedoch fanden die schönen und handlichen sieben Ausgaben der Gebrüder Elzevir in Leiden seit 1624; in der zweiten Auflage von 1633 findet sich im Vorwort der buchhändlerische Reklamesatz: „Textum ergo habes nunc *ab omnibus receptum*, in quo nihil immutatum aut corruptum damus." Seitdem redet man von dem stephanisch-elzevirischen Text als Textus Receptus (Received Text, R), der fast ein volles Jahrhundert unantastbare Geltung hatte und über zwei Jahrhunderte lang am meisten gebraucht wurde. Im 18. Jahrhundert bereitete sich dann die Lösung von dem Textus Receptus und die Ermittlung des ur-

sprünglichen Textes durch Rückgang auf die ältesten Zeugen vor. Der handschriftliche Apparat wuchs mehr und mehr. Brian Walton in der Londoner Polyglotte (1657) zeigt die Anfänge der kritischen Revision, John Mill (1707) konnte schon etwa 30,000 Varianten im Texte nachweisen, Richard Bentley (1720) wies energisch hin auf die alten Handschriften und ihren größeren Wert, und besonders J. A. Bengel machte die ersten Besserungsversuche nach wirklich haltbaren Grundsätzen, zugleich in schonender und konservativer Weise dem Textus Receptus gegenüber. Er hob hervor, daß man die Textzeugen nicht nur abfragen, sondern nach ihrem Alter und ihrer Abhängigkeit voneinander klassifizieren müsse, und erkannte richtig verschiedene „Familien" unter den Handschriften (Novum Testamentum graecum mit einem ausführlichen apparatus criticus, 1734). J. J. Wetstein (1752) druckte noch den elzevirischen Text ab, bevorzugte aber in seinem kritischen Apparat auf Grund erweiterter Kenntnis von Handschriften vielfach andere Lesarten, J. S. Semler (1767) beschritt den von Bengel gewiesenen Weg, indem er drei Rezensionen des Textes unterschied, eine alexandrinische, eine orientalische und eine okzidentalische, und sein Schüler, J. J. Griesbach (1777), unterschied eine alexandrinische, eine okzidentalische und eine konstantinopolitanische (byzantinische) Rezension und machte sich neben der Untersuchung zahlreicher Handschriften namentlich verdient durch Vergleichung der Übersetzungen und der patristischen Zitate, die für die Textkritik große Bedeutung haben. Damals war man geneigt, den byzantinischen Text, der dem Receptus am nächsten steht, zu bevorzugen (Matthäi, Scholz), während in neuerer Zeit mit Recht erst der alexandrinische und dann auch der okzidentalische (westliche) Text zu Ehren gekommen ist. Im 19. Jahrhundert brach C. Lachmann (1831) einer neuen Textbearbeitung Bahn, indem er darauf ausging, in jedem Falle die älteste Lesart, und zwar unter den im Orient verbreiteten, zu geben (ABC Orig., besonders B), und keine Lesart annahm, die jünger war als das letzte Viertel des 4. Jahrhunderts. Dafür mußten freilich die ältesten Manuskripte erst viel genauer untersucht werden. Seinen Spuren folgte C. v. Tischendorf († 1874, editio octava critica major 1894 von Gregory vollendet), der sich große Verdienste um die textkritische Forschung erwarb, das vorhandene Material verarbeitete, aber freilich seinen Fund (ℵ) zu stark bevorzugte. Tischendorf unterschied vier Klassen von Texten: alexandrinische, lateinische, asiatische und byzantinische. Gleichzeitig traten hervorragende englische Textkritiker auf: S. P.

Tregelles († 1875), der in seinen mit besonderer Zuverlässigkeit angestellten Untersuchungen vielfach mit Tischendorf übereinkam, und besonders Westcott und Hort, deren Text mit demjenigen Tischendorfs und Tregelles' verwandt ist, aber am Rand "alternate readings" hat, die den Bearbeitern an guter Bezeugung den aufgenommenen Lesarten nahe zu kommen schienen. Westcott und Hort unterschieden vier Textformen: eine neutrale (vorsyrische, noch nicht entstellte), B, zum Teil ℵAC; eine westliche, die Grundlage der Vetus Syra Versio und der Vetus Latina, mit Neigung zum Erklären und Umschreiben, D; eine alexandrinische mit dem Bestreben zu glätten, ℵAC, und die ägyptischen Versionen; eine spätsyrische mit der Tendenz auf Deutlichkeit, von Konstantinopel aus in den jüngeren Handschriften herrschend, HKLP, die späteren syrischen Übersetzungen (Chrysostomus und die Antiochener), mit dem Textus Receptus im ganzen übereinstimmend. Außer diesen Gelehrten haben sich in neuerer Zeit noch besonders um den neutestamentlichen Text bemüht: Scrivener ("A plain introduction to the criticism of the New Testament"; Editio regia des Stephanus), Burgon (für den Textus Receptus), B. Weiß, Gebhardt, Weymouth, Nestle (Ausgaben des Neuen Testaments, der letztere auch durch seine „Einführung in das griechische Neue Testament"), Blaß (Lukasschriften, D), besonders Gregory (Textkritik des Neuen Testaments) und H. v. Soden. Der letztere unterscheidet (ebenso Bousset u. a.) drei grundlegende Rezensionen des neutestamentlichen Textes: K (*κοινή*), die wahrscheinlich von Lucian in Antiochien herrührt und von dort aus sich in Konstantinopel festgesetzt und die griechische Überlieferung in steigendem Maß beherrscht habe (antiochenischer Text). Ihre Absicht war zu glätten und einen kirchlich brauchbaren und möglichst verständlichen Text zu schaffen. Sie kam durch die griechischen Gelehrten ins Abendland und wurde die Grundlage der ersten Druckausgaben (spätere Unzialen, die meisten Minuskeln, griechische Schriftsteller Syriens). H, wohl die Rezension des Hesychius in Ägypten (ägyptischer oder alexandrinischer Text), liegt am deutlichsten vor in B ℵ, den ägyptischen Übersetzungen und Kirchenvätern; J (jerusalemische Rezension), palästinensischen Ursprungs, aber in verschiedene Gruppen zerfallend, die einen sehr alten, weitverbreiteten Typus des Textes darstelle, einerseits zu finden im Abendland bei D, D2, Irenäus, Tertullian, Cyprian, Vetus Latina, andererseits im äußersten Osten in Tatians Diatessaron, Syrus Sinaiticus und Curetonianus, Ephraem. Die Erklärung

dieses gewöhnlich noch westlich genannten Textes mit seinen kurzen und altertümlichen Lesarten einerseits, seinen Zusätzen und Harmonisierungsversuchen andererseits gilt augenblicklich als das Hauptproblem der neutestamentlichen Textgeschichte.

3. Geschichte der Übersetzungen des Neuen Testaments.

Neben den griechischen Handschriften des Neuen Testaments sind für die Kenntnis des Textes wichtig die Übersetzungen, und ihr Wert hängt ab von ihrem Alter und ihrer Treue. In Betracht kommen hauptsächlich die ältesten syrischen und lateinischen Versionen.

1. Vielleicht war Tatians Diatessaron das früheste syrische Evangelienbuch (ca. 175), aber noch im zweiten Jahrhundert entstanden in dieser Sprache Übersetzungen der getrennten Evangelien, die erst in neuerer Zeit bekannt geworden sind: der 1892 von den Engländerinnen Lewis und Gibson am Sinai gefundene Palimpsest der vier Evangelien, Syrus Sinaiticus (Ss), und die wahrscheinlich jüngeren Fragmente eines Evangelientextes, die Cureton 1858 herausgab, Syrus Curetonianus (Sc). Die eigentliche syrische Kirchenbibel aber ist die Peschittha (die einfache oder gewöhnliche, vulgata), die sich enger an den griechischen Text anschließt als die ebengenannten und diese und das Diatessaron allmählich verdrängte. Sie ist wahrscheinlich in Edessa entstanden, noch im zweiten Jahrhundert, von einem Übersetzer angefertigt; neuere Untersuchungen wollen sie später datieren und nehmen als Verfasser den Bischof Rabula von Edessa (411—435) an. Sie enthielt alle neutestamentlichen Schriften außer 2 Petr., 2 und 3 Joh., Judä und der Apokalypse, die in der syrischen Kirche gesondert gelesen wurde. Die genannten vier Briefe wurde 508 im Auftrag des monophysitischen Bischofs Philoxenus von dem Bischof Polykarp erstmalig übersetzt und einer noch treueren syrischen Bibelübersetzung einverleibt (Philoxenia), die 616 durch den Mönch Thomas von Heraklea oder Charkul einer Revision unterzogen und noch mehr nach dem Wortlaut gebessert wurde (charklensische Übersetzung, Syra posterior).

2. Unter den sonstigen orientalischen Übersetzungen sind noch wichtig die ägyptischen, die früher sämtlich als „koptische" bezeichnet wurden, jetzt hingegen als drei Versionen verschiedener Herkunft unterschieden werden: die sahidische (oberägyptische, thebanische) aus dem dritten Jahrhundert, die sich mit dem sogenannten westlichen Text berührt; die faijumische (mittelägyptische), die nur spärlich erhalten ist; die bohairische (unterägyptische, memphitische) seit dem vierten Jahrhundert, die Verwandtschaft mit dem Text der alexan-

drinischen Theologen zeigt. Aus dem vierten Jahrhundert stammt noch die gotische Übersetzung des Ulfila, aus dem fünften die äthiopische und die armenische. Für die Erforschung der orientalischen Übersetzungen ist außer den schon Genannten besonders tätig gewesen P. de Lagarde, neuerdings Nestle, J. R. Harris und F. C. Burkitt.

2. Im Abendland trat das Bedürfnis einer Übersetzung des Neuen Testaments erst später hervor; doch finden sich die frühesten Spuren einer solchen schon bei Tertullian. Umstritten ist, ob es mehrere solcher versiones antehieronymianae gegeben hat, oder ob nur die einzelnen Bücher an verschiedenen Orten entstanden sind und verschiedene Verfasser haben. Überhaupt liegt der Ursprung der Vetus Latina noch völlig im Dunkeln. Augustinus gab der von ihm so genannten Itala den Vorzug. Der Text dieser Übersetzung, die in der lingua rustica angefertigt war und kühne neue Wortbildungen aufwies, war schon im vierten Jahrhundert so verwildert und die Verschiedenheiten in den Handschriften so groß, daß der Bischof Damasus von Rom Hieronymus mit einer Revision desselben beauftragte (382). Dieser verfuhr sehr vorsichtig, übersetzte nicht neu aus dem Grundtext wie beim Alten Testament, sondern berichtigte nur den Text nach griechischen Handschriften. Gleichwohl erfuhr diese später Vulgata genannte Übersetzung viel Widerspruch, hatte große Mühe, neben der Vetus Latina aufzukommen, und gelangte erst nach und nach zur Anerkennung (Gregor d. Gr.). Der ältere und der jüngere Text vermischten sich vielfach miteinander, und durch das ganze Mittelalter hindurch mußten Textverbesserungen angestellt werden, doch ohne daß man der Verderbnis Herr wurde (Alcuin, Lanfranc, Stephan von Citeaux, die sogenannten correctoria biblica). Besonders schlimm zeigte sich die Konfusion des Vulgatatextes seit der Erfindung der Buchdruckerkunst, und als das Tridentinische Konzil 1546 die Vulgata kanonisierte und zum authentischen Bibeltext erhob, wurde zugleich beschlossen, für eine genaue, verbesserte Ausgabe Sorge zu tragen. Diese kam nach langen Vorbereitungen 1590 durch Sixtus V. zustande, aber in einer so ungenügenden Weise, daß sie schon 1592 durch die Editio Clementina ersetzt werden mußte (Klemens VIII., Bellarmin), von der aber auch erst die dritte Ausgabe 1598 für die Folgezeit maßgebend wurde und seither offizielle Geltung hat. Protestantischerseits haben sich in neuerer Zeit besonders um die Vulgata bemüht Lachmann, Tischendorf, Nestle, Wordsworth-White.

II. Spezielle Einleitung.

A. Die historischen Bücher.

1. Die Evangelien.

Mit dem Wort *εὐαγγέλιον* bezeichnet das Neue Testament die Verkündigung von der sich erfüllenden oder schon erfüllten Heilsverheißung = (*ἐπαγγελία*), die Heilsbotschaft von der Erscheinung JEsu Christi, des Sohnes Gottes, im Fleisch und der Ausrichtung seines Erlösungswerkes, Matth. 11, 5; c. 24, 14; Act. 13, 32; Röm. 1, 1. 9; 1 Kor. 9, 12. Diese Verkündigung erfolgte zuerst mündlich durch JEsum selbst, Luk. 4, 18 (Jes. 61, 1; LXX: *εὐαγγελίζεσθαι*); Mark. 1, 14. 15; Matth. 4, 23; c. 9, 35, und durch seine Jünger, Mark. 16, 15. 20; vgl. die Apostelgeschichte, z. B. c. 2, 14 ff.; c. 3, 12 ff.; c. 4, 8 ff., ist dann aber auch durch Apostel und Apostelgehilfen schriftlich aufgezeichnet worden. Dadurch gewann das Wort Evangelium die Bedeutung Berichterstattung über JEsu Leben und Wirken, und das Wort Evangelisten bezeichnet nicht mehr christliche Wanderprediger, Eph. 4, 11, sondern Verfasser von Evangelien in diesem Sinne. Richtig werden diese schriftlichen Evangelien in den sehr alten Überschriften bezeichnet als *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον* etc., denn sie gelten als ein Evangelium nach vier verschiedenen Berichten (Tatian: *εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων*; Irenäus: *τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον*).

Unter den vier Evangelien bilden die ersten drei, die sogenannten synoptischen Evangelien, eine Einheit im Unterschied von dem vierten. Sie geben den Bericht über das Leben und Wirken JEsu im großen und ganzen in auffallender Gleichförmigkeit und stehen offenbar in einem nahen verwandtschaftlichen Verhältnis zueinander, obwohl sie auch andererseits wieder, namentlich in Einzelheiten, große Verschiedenheiten zeigen. Diese merkwürdige Mischung von Übereinstimmungen und Abweichungen bildet das insonderheit in neuerer Zeit vielverhandelte synoptische Problem.

1. Die Verwandtschaft zeigt sich zuerst im ganzen Gang und Verlauf der Geschichte. Alle drei Synoptiker haben nach der nur bei Matthäus und Lukas sich findenden Kindheitsgeschichte zuerst eine Vorgeschichte der öffentlichen Tätigkeit JEsu: Predigt Johannis des Täufers, JEsu Taufe und Versuchung, Matth. 3, 1—4, 11; Mark. 1, 1—13; Luk. 3, 1—4, 13. Daran schließen sie den Bericht von JEsu Reise nach Galiläa und seiner dortigen durch Lehren und

Wundertun ausgeübten Tätigkeit, Matth. 4, 12—18, 35; Mark. 1, 14—9, 50; Luk. 4, 14—9, 50. Hierauf folgt der Bericht von JEsu Reise nach Jerusalem zum Passahfest, von den letzten Begebenheiten dort, seinem Leiden, Sterben und Auferstehen, Matth. 19, 1—28, 20; Mark. 10, 1—16, 20; Luk. 9, 51—24, 53.

2. In diesem gemeinsamen Aufriß der Wirksamkeit JEsu haben die Synoptiker wesentlich denselben Inhalt. Jeder von ihnen hat Eigentümliches, besonders Lukas, aber das Gemeinsame herrscht vor. Verschiedenheiten zeigt die Kindheitsgeschichte JEsu bei Matth. 1 und 2 und Luk. 1 und 2; aber die Vorgeschichte der Wirksamkeit JEsu bringt bei allen drei dieselben Erzählungen in derselben Reihenfolge. Ebenso finden sich in dem Bericht von der galiläischen Wirksamkeit die meisten der erzählten Ereignisse bei allen drei Schreibern oder wenigstens bei zwei, verhältnismäßig wenige nur bei einem von ihnen. Die Reihenfolge ist öfters verschieden, häufig jedoch auch übereinstimmend, namentlich am Schluß dieses Teils von Matth. 16, 13; Mark. 8, 27; Luk. 9, 18 an. In dem Bericht über die Reise JEsu nach Jerusalem hat Lukas zuerst einen längeren Teil, c. 9, 51—18, 14, der zwar in dieser Zusammenstellung und auch vielfach inhaltlich ihm eigentümlich, aber auch [illegible] Reisebericht zu fassen ist; vgl. Luk. 9, 51; c. 10, 1. 38; c. 13, 22. 33; c. 17, 11; doch trägt Lukas offenbar in diesem Abschnitt auch Ereignisse und Reden aus der galiläischen Wirksamkeit [illegible] nach, vgl. z. B. Luk. 11, 14—32 mit Matth. 12, 22—45; [illegible] 1—12 mit Matth. 10, 16—33; Luk. 12, 22—31 mit [illegible] 6, 25—34, befolgt also nicht immer streng chronologische, sondern auch sachliche Anordnung, wie auch sonst in seinem Evangelium. Von c. 18, 15 an bis 19, 28 lenkt aber auch Lukas wieder in den gemeinsamen synoptischen Reisebericht ein, vgl. c. 18, 31; c. 19, 1. 28 und Matth. 19 und 20, Mark. 10. Viel Übereinstimmung zeigen die Synoptiker in dem Abschnitt über JEsu Einzug in Jerusalem und seine letzten Reden und Taten dort, namentlich Matthäus und Markus, Matth. 21—25; Mark. 11—13; Luk. 19, 29—21, 38, besonders dann auch in der Leidensgeschichte, Matth. 26 und 27, Mark. 14 und 15, Luk. 22 und 23, während sie in der Auferstehungs- und Herrlichkeitsgeschichte mehr voneinander Abweichendes haben, Matth. 28, Mark. 16, Luk. 24.

3. Der wesentlich gleiche Stoff wird von den Synoptikern in einer Darstellung und Ausdrucksweise mitgeteilt, die trotz der schriftstellerischen Eigentümlichkeiten eines jeden häufig übereinstimmen bis in die einzelnen Worte und Wendungen hinein und sogar in

Lucas ist der bedeutendste Historiker unter den Schriftstellern des N. T. und der beste Stil von allen.

stilistischen und grammatischen Besonderheiten. Vgl. z. B. Matth. 3, 3; Mark. 1, 3; Luk. 3, 4. — Matth. 9, 6; Mark. 2, 10; Luk. 5, 24. — Matth. 9, 15; Mark. 2, 20; Luk. 5, 35. — Matth. 16, 25; Mark. 8, 35; Luk. 9, 24. — Matth. 16, 28; Mark. 9, 1; Luk. 9, 27. — Matth. 19, 23; Mark. 10, 23; Luk. 18, 24.

Diese Übereinstimmung der Synoptiker miteinander wird noch auffallender, wenn man sie mit der verschiedenen Darstellung des vierten Evangeliums vergleicht.

1. Die Verschiedenheit des Johannesevangeliums zeigt sich schon im Umfang und Verlauf der Geschichte. Während die Synoptiker hauptsächlich die Wirksamkeit JEsu in Galiläa berichten und nur von einer Reise nach Jerusalem zum Passahfest erzählen, erwähnt Johannes drei, wahrscheinlich vier Passahfeste im öffentlichen Leben des HErrn, c. 2, 13; c. 5, 1; c. 6, 4; c. 12, 1, und läßt JEsum zwar auch zeitweilig in Galiläa, c. 1, 43; c. 2, 1—12; c. 4, 3. 43—54; c. 6; c. 7, 1; c. 21, 1, hauptsächlich aber und wiederholt und auf längere Zeit in Judäa wirken, c. 2, 13—4, 2; c. 5; c. 7, 2—53; c. 8—10; c. 11; c. 12; c. 13—20. Johannes umfaßt zirka drei Jahre, die Synoptiker nur über ein Jahr. (Vgl. Eusebius III, 24.)

2. In diesem andern Rahmen bietet Johannes auch fast durchweg einen andern Inhalt als die Synoptiker. Fast alle von den Synoptikern berichteten galiläischen Ereignisse fehlen bei ihm; vgl. nur c. 6, 1—15. 16—21 mit Matth. 14, 13—21. 22—34; Mark. 6, 30—44. 45—53; Luk. 9, 10—17, außerdem Joh. 2, 1—11; c. 4, 47—54, während die bei den Synoptikern fehlende Tätigkeit JEsu in Jerusalem den Hauptinhalt seines Evangeliums ausmacht. Mehr Gemeinsames findet sich in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, Joh. 18—21, aber doch auch wieder sehr große Verschiedenheiten von dem synoptischen Bericht, vgl. c. 12. 13 mit Matth. 26, Mark. 14, Luk. 22; — Joh. 14—17; — c. 20 und 21 mit Matth. 28, Mark. 16, Luk. 24. Und während die Reden JEsu bei den Synoptikern inhaltlich vielfach übereinstimmen, findet sich bei Johannes keine Parallele zu einer längeren synoptischen Rede.

3. Diesen verschiedenen Inhalt bringt das vierte Evangelium in einer Weise der Darstellung, die von der synoptischen sehr verschieden ist: verhältnismäßig wenig Wortparallelen mit den Synoptikern, wenig Hebraismen, subjektive Form der Christusreden, Dialogform, nicht Parabelform.

Doch dürfen bei der weitgehenden Übereinstimmung der Synoptiker miteinander auch ihre auffallenden Abweichungen voneinander nicht übersehen werden. Manches wird nur von zwei Evan-

gelisten oder nur von einem erzählt. Dem Matthäus und Markus ist z. B. gemeinsam der Inhalt von Matth. 14, 1—12 und Mark. 6, 14—30; Matth. 15, 21—28 und Mark. 7, 24—30 etc., dem Matthäus und Lukas der Inhalt von Matth. 5—7 und Luk. 6, 20—49; Matth. 8, 5—13 und Luk. 7, 1—10 etc., dem Markus und Lukas der Inhalt von Mark. 12, 41—44 und Luk. 21, 1—4 etc. Matthäus hat allein Matth. 2, 1—23; c. 13, 36—50; c. 17, 24—27; c. 20, 1—16; c. 25, 1—13 etc.; Markus hat Eigentümliches c. 4, 26—29; c. 7, 31—37; c. 14, 51. 52 etc. Namentlich Lukas hat viel Sonderstoff, c. 2, 1—39. 40—52; c. 7, 11—17. 36—50; c. 10, 30—37. 38—42; c. 15; c. 16, 1—9. 19—31; c. 17, 11—19; c. 18, 9—14; c. 19, 1—10 etc. Manches erzählt der eine Evangelist kürzer als der andere, Matthäus z. B. c. 9, 1—8; c. 22, 36—40; Markus c. 1, 4—8. 13. 14; Lukas c. 6, 20—49. Manches bringt der eine in anderm Zusammenhang als der andere, vgl. z. B. Matth. 13, 16. 17 und Luk. 10, 23. 24. Verschieden sind oft die Detailzüge in gemeinsamen Erzählungen, vgl. z. B. Matth. 8, 5—13 und Luk. 7, 1—10, und besonders zahlreich sind die Verschiedenheiten im Ausdruck und reichen bis in die bekanntesten Worte hinein, vgl. z. B. Matth. 6, 9—13 und Luk. 11, 2—4.

Die Verwandtschaft der Synoptiker miteinander und ihr Abweichen voneinander sind schon in alter Zeit bemerkt (Eusebius III, 24; Augustinus: De consensu evangelistarum), und zur Erklärung desselben sind namentlich in neuerer Zeit viele und eingehende Untersuchungen angestellt und allerlei Hypothesen aufgestellt worden. Man hat sich in dieser Frage zu bescheiden.[1] Am nächsten liegt und am wahrscheinlichsten ist diese Erklärung:

Das Evangelium von dem, was Christus tat und lehrte, Act. 1, 1, wurde zuerst mündlich durch die Augen- und Ohrenzeugen verkündigt, war unter den Aposteln und ersten Christen der oft wiederholte Gegenstand ihrer Gespräche und der Inhalt der ersten Missionspredigt. Vgl. Matth. 10, 27; c. 28, 20; Joh. 15, 27; Act. 1, 8. 22; c. 2, 22—24 (synoptisches Schema); c. 10, 39. 42; Kol. 3, 16; 1 Joh. 1, 1—4. Dabei war es ganz natürlich, daß

1) Zahn: „Von Ergebnissen der bisherigen Evangelienforschung, welche allgemeine Anerkennung gefunden haben oder auf solche einen begründeten Anspruch erheben dürften, kann man nicht reden." (Einleitung in das N. T. II, 192.) Heinrici: „Die Bestrebungen . . . zu gesicherten Ergebnissen zu kommen, fristen ihr Leben durch gegenseitige Kritik, die wie eine Schraube ohne Ende arbeitet." (Theol. Rundschau 4, 154.)

sich bald eine gewisse Übereinstimmung und Gleichförmigkeit in der Mitteilung und Darstellung der einzelnen Ereignisse und in dem allgemeinen historischen Gang bildete. (Vgl. als Analogon Act. 9, 1 ff.; c. 22, 3 ff.; c. 26, 9 ff.) So wird ein gewissermaßen stehender Typus, ein mehr oder weniger gleichförmiges mündliches Evangelium entstanden sein, dessen Verschiedenheiten vielleicht mit verschiedenen Örtlichkeiten zusammenhing. (Chemnitz: Jerusalem, Matthäus; Rom, Markus; Antiochien, Lukas.) Als es dann nötig wurde, das rechte Evangelium auch schriftlich zu fixieren, zeichneten die Apostel ihre mündliche Predigt auf oder ließen sie durch Schüler und Gefährten aufzeichnen, indem der Heilige Geist, der sie dazu antrieb, das schon Vorhandene in seinen Dienst nahm und zu seinem Wort machte. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß sie auch schon irgendwelche schriftliche Aufzeichnungen vorfanden und verwendeten, Gal. 6, 6; Luk. 1, 1—4. Bei dieser sogenannten Traditionshypothese oder Annahme eines „ungeschriebenen Evangeliums" erklärt sich befriedigend die Ähnlichkeit der Synoptiker untereinander, während ihre Verschiedenheit sich aus den verschiedenen Zwecken der einzelnen Schreiber ergibt. (Gieseler, Thiersch, Guericke, Ebrard, Philippi, Godet, Westcott, Th. Zahn, Heinrici.) Über die Reihenfolge der Entstehung der synoptischen Evangelien berichtet das kirchliche Altertum, daß Matthäus zuerst, dann Markus und dann Lukas geschrieben habe (Canon Muratori, Irenäus, Origenes, Eusebius, Ephräm, Epiphanius, Chrysostomus, Augustinus, Hieronymus; vgl. Eusebius III, 24; V, 8; VI, 25). Vgl. auch Luk. 1, 1.

Andere Hypothesen, die zu verschiedenen Zeiten aufgestellt, aber zugleich auch bekämpft worden sind, sind die Benutzungshypothese, nach welcher jeder folgende Evangelist den oder die früheren benutzt und Eigenes hinzugetan habe. Die Reihenfolge der Synoptiker innerhalb dieser Hypothese ist sehr verschieden bestimmt worden: a) Matth., Mark., Luk. (Augustin, Hilgenfeld, Holsten); b) Matth., Luk., Mark. (Griesbachsche Hypothese, de Wette, Baur, Bleek); c) Mark., Matth., Luk. (Lachmann, Weiße); d) Mark., Luk., Matth. (Wilke). Diese Benutzungshypothese wurde von F. C. Baur und seiner Schule ausgebaut zur Tendenzenhypothese, nach der das Gemeinsame aus den älteren Evangelisten herübergenommen, die Abweichungen aber des einen von dem andern aus dogmatischen oder kirchenpolitischen Tendenzen gemacht worden seien (Matthäus der judenchristliche, Lukas der heidenchristliche, Markus der unionistische Evangelist). Schon vorher

hatte Eichhorn die Urevangeliumshypothese aufgestellt, nach der das Gemeinsame der Synoptiker aus einer Grundschrift stamme, die sich in einem längeren und komplizierten Entwicklungsprozeß zur jetzigen Dreigestalt erweitert habe (aramäisches oder griechisches Urevangelium). Schleiermacher stellte die Diegesen- oder Fragmentenhypothese auf, nach welcher den Evangelien fliegende Blätter, kürzere oder ausführlichere Aufzeichnungen von einzelnen Worten oder Taten Jesu, Evangelienskizzen, zugrunde lägen. Diese beiden Hypothesen waren eigentlich die Anfänge der jetzt beliebtesten Quellenhypothese, die vor und zwischen der Abfassung unserer Synoptiker zwei oder mehrere nicht mehr vorhandene Quellenschriften annimmt, die in verschiedener Weise verarbeitet worden seien. Über die mannigfachen Ausgestaltungen dieser verschiedenen Hypothesen, ihre Verkehrtheiten und Unmöglichkeiten, ihre Annahmen von aramäischen Urschriften und verschiedenen Redaktionen der einzelnen Evangelien vgl. die neueren Einleitungen und Kommentare zu den synoptischen Evangelien.[2] Gegenwärtig ist die sogenannte Zweiquellentheorie in weiten Kreisen der Kritiker angenommen (H. Holtzmann, A. Harnack, Soltan, Barth, Feine u. a.), nach welcher die Synoptiker in der Hauptsache auf zwei Schriften beruhen sollen, einer Schrift, welche Erzählungen, und einer, welche Redestoffe enthielt. Für die erstere wird entweder Markus direkt gehalten als Grundschrift des Matthäus und des Lukas, oder er habe doch den Aufriß der allen dreien gemeinsamen Quellenschrift am treuesten wiedergegeben. Da aber Matthäus und Lukas noch eine Fülle von Material, namentlich Redestoffe, über Markus hinaus haben, so hätten diese beiden noch eine zweite Quellenschrift benutzt, die Redenquelle, Q, oder Logienschrift, *A* (Papias bei Eusebius III, 39). Aber wie die Geschichte des synoptischen Problems zeigt, daß eine Hypothese die andere ablöst und keine auch nur annähernd zu allgemeiner Anerkennung gelangt ist, so wird auch in Zukunft die eingehendste Untersuchung zu keinem sicheren Ergebnis führen. Auch läßt sich erkennen, daß die Traditionshypothese von vielen modernen Kritikern bekämpft und verworfen wird, weil „bei der Entstehung der Evangelien die allermenschlichsten und natürlichsten Methoden gewaltet haben, die auch mit der zahmsten Inspirationslehre nicht das Geringste zu tun haben".[3]

2) Spezialuntersuchungen von B. Weiß, J. Weiß, P. Ewald, J. Wellhausen, A. Harnack, F. Spitta, W. Sanday u. a.

3) J. Weiß, Theol. Literaturzeitung 24, 9.

2. Das Matthäusevangelium.

Person des Evangelisten. Den Namen des Verfassers nennt das Buch selber nicht; nach der alten Überschrift jedoch und dem einstimmigen Zeugnis der alten Kirche ist es Matthäus, der Sohn des Alphäus, der Jünger JEsu, der vor seiner Berufung Zolleinnehmer in Galiläa war und ursprünglich Levi hieß, Matth. 9, 9. 10; c. 10, 3; Mark. 2, 14. 15; c. 3, 18; Luk. 5, 27—29; c. 6, 15; Act. 1, 13. Die Identität des Matthäus und des Levi geht hervor aus der Übereinstimmung der drei Berichte über die Berufung eines Zöllners, aus dem Fehlen eines Levi in den Apostelverzeichnissen und aus der nachweisbaren Sitte der Juden, zwei Namen zu führen und besonders bei wichtigen Ereignissen und Lebensveränderungen einen neuen Namen anzunehmen. Vgl. Act. 4, 36; c. 12, 12; c. 13, 9. Vielleicht hat Matthäus diesen Namen beim Eintritt in den Jüngerkreis erhalten, vgl. Joh. 1, 42, und nennt sich selbst deshalb nur damit. (*Ματθαῖος* = מַתָּאי, von מַתַּנְיָה, Gabe Jehovahs.) Das ganze Buch läßt deutlich einen judenchristlichen, palästinensischen Verfasser erkennen, und die allein bei Matthäus sich findenden Berichte c. 17, 24—27; c. 27, 66 deuten auf seinen früheren Beruf. In der evangelischen Geschichte tritt der erst später berufene Jünger, vgl. Mark. 5, 37 mit Matth. 9, 9. 14. 18, nirgends hervor. Von seinem Leben nach der Himmelfahrt Christi, Act. 1, 13, wird nur dies zuverlässig berichtet, daß er unter Juden und Judenchristen in Palästina gewirkt, später jedoch auch zu andern sich gewandt habe. (Eusebius III, 24.) Er soll sich nach Äthiopien begeben haben und zuletzt eines natürlichen Todes gestorben sein.

Entstehung des Evangeliums. Papias berichtet: „Matthäus schrieb in hebräischer Sprache die Aussprüche (*τὰ λόγια*) auf; es übersetzte sie aber ein jeder, so gut er es vermochte." (Eusebius III, 39.) Spätere altkirchliche Schriftsteller reden von einem hebräischen, das heißt wohl, aramäischen Original des Matthäusevangeliums (Irenäus, Origenes, Eusebius, Hieronymus; Eusebius V, 8; VI, 25; III, 24; vgl. auch V, 10). Aber gegen eine solche Annahme sprechen gewichtige Gründe: 1. Keiner der Kirchenväter hat das aramäische Evangelium gesehen außer der späte Hieronymus, der es jedoch ohne Zweifel mit dem unkanonischen Hebräerevangelium verwechselte, das von Nazaräern und Ebioniten gebraucht und auf Matthäus zurückgeführt wurde. (Vgl. auch Eusebius III, 25. 39.) Hingegen ist das griechische Evangelium überall bekannt

und wird allgemein gebraucht, auch von den Vätern, die ein hebräisches Original annehmen. 2. Papias, der älteste Zeuge, ist keineswegs zuverlässig (vgl. Eusebius III, 39), und seine Worte berechtigen nicht, an ein Evangelium zu denken. 3. Das griechische Evangelium trägt sprachlich durchaus das Gepräge der Originalität, so daß sogar Wortspiele vorkommen, c. 6, 16; c. 21, 41; c. 24, 30. 4. Die alttestamentlichen Zitate sind in sehr verschiedener Form wiedergegeben, was bei einem hebräischen Original unerklärlich wäre: teils ganz oder wesentlich übereinstimmend mit der LXX, c. 1, 23, teils abweichend von ihr und genau nach dem hebräischen Grundtext, c. 2, 15, teils nach dem Grundtext und nach der LXX, c. 12, 18—20. 21. 5. Hebräische Worte und Phrasen werden öfters übersetzt und erklärt, was bei einem hebräischen Original ausgeschlossen ist, c. 1, 23; c. 27, 33. 46. Deshalb ist die auch von neueren Kritikern (Guericke, Ebrard, Tholuck, Lange, Delitzsch, Luthardt, Zahn) verteidigte Annahme eines hebräischen oder aramäischen Originals abzulehnen und unser Evangelium als von Haus aus griechisch geschrieben anzusehen (Flacius, J. Gerhard, Keil, Nösgen, Dalman). Die moderne Vermutung, daß Matthäus eine Schrift in aramäischer Sprache geschrieben habe, die eine Quelle für die synoptische Darstellung gewesen sei, oder die vermittelnde Ansicht, daß er selbst sein Buch sowohl hebräisch als griechisch herausgegeben habe (Bengel, Thiersch, Hofmann), läßt sich ebenfalls nicht erweisen.

Zweck. Matthäus hat sein Buch für griechischredende Judenchristen geschrieben zum Nachweis, daß JEsus der im Alten Testamente verheißene Messias sei, auf Erden erschienen, um das Reich Gottes aufzurichten (*βασιλεία τῶν οὐρανῶν* 32mal, *βασιλεία τοῦ θεοῦ* 5mal, *βασιλεία* 18mal). Deshalb rückt er das ganze Leben und Wirken JEsu in das Licht der alttestamentlichen Weissagung und weist deren genaue Erfüllung nach (*ἵνα πληρωθῇ*); vgl. z. B. c. 1, 22; c. 2, 15. 17. 23. — c. 4, 14; c. 8, 17; c. 12, 17; c. 13, 35. — c. 21, 4; c. 26, 54. 56; c. 27, 9. Er führt die Genealogie Christi über David bis auf Abraham zurück, c. 1, 1. 2—17; anders Luk. 3, 23—38. Er teilt viele Reden JEsu gegen die Pharisäer und Sadduzäer mit, woraus sich zugleich ein apologetischer und polemischer Zweck gegen das Judentum erkennen läßt, vgl. die cc. 5—7. 12. 15. 16. 22. 23. Jüdische Namen, Sitten und Ortschaften werden in der Regel nicht übersetzt, erläutert und beschrieben, sondern bei den Lesern als verständlich und bekannt vorausgesetzt; vgl. c. 26, 25 mit Joh. 1, 38 (39); Matth. 15, 1—11 mit Mark. 7, 1—16. Matth. 23, 5. 24. 27. Eusebius III, 24;

VI, 25. Lehre und Wehre 30, 42. 121: „Weissagung und Erfüllung."

Zeit und Ort der Abfassung. Aus c. 27, 8; c. 28, 15 geht hervor, daß das Evangelium erst längere Zeit nach den darin berichteten Ereignissen geschrieben worden ist, jedoch wahrscheinlich vor dem Jahre 70, weil man sonst einen Hinweis auf die Erfüllung der Weissagung über Jerusalem erwarten würde, c. 24; c. 23, 38. (Guericke, Meyer.) Die Verabfassung nach dem Jahre 70 wird nicht durch c. 22, 7 gefordert. (Barth, Feine; Baur: 130.) Daß es unter den kanonischen Evangelien zuerst geschrieben worden sei, wird von Irenäus, Clemens Alexandrinus, Origenes und Eusebius berichtet (Eusebius V, 8; VI, 14. 25; III, 24), ist, sachlich betrachtet, am wahrscheinlichsten, wird auch von neueren Forschern angenommen (Keil, Hilgenfeld, Klostermann, Zahn) und durch die modern-kritischen Ansichten über die Entstehung der synoptischen Evangelien nicht umgestoßen. Auch der Abfassungsort läßt sich nicht sicher ermitteln; am nächsten liegt der Gedanke an Palästina, speziell Jerusalem.

Authentie. Daß Matthäus der Verfasser unsers Evangeliums ist, wird seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ganz allgemein und ausdrücklich bezeugt (Irenäus, Tertullian, Clemens Alexandrinus, Peschittha, Origenes, Eusebius; vgl. auch Eusebius VI, 14. 25; III, 24. 25). Schon vorher wird Matthäus als biblischer Schriftsteller erwähnt (Papias bei Eusebius III, 39; Claudius Apollinaris) oder sein Evangelium benutzt (Justinus Martyr, Tatian), und schon apostolische Väter (Barnabas, Ignatius, Polykarp) zitieren daraus. Erst in neuerer Zeit ist das Evangelium auf mannigfache Weise angegriffen worden, indem man es entweder ganz dem Matthäus abgesprochen oder einzelne Teile als ungeschichtlich erklärt hat oder es wenigstens in der jetzigen Form nicht für eine Apostelschrift gelten lassen will (Schleiermacher, Baur, Hilgenfeld, Meyer, Holtzmann, B. Weiß, Wellhausen, Barth, Feine und die Vertreter der mancherlei Hypothesen über die Entstehung der synoptischen Evangelien aus Logiaquellen etc.). Besonderen Anstoß nimmt die Kritik an den im Buche erzählten Wundern (Kindheits-, Auferstehungsgeschichte). Doch ist die Authentie und Integrität auch in neuerer Zeit verteidigt worden von Guericke, Keil, Zahn. Die Bestreiter der Echtheit weisen hin auf angebliche Dubletten: c. 5, 29. 30 und c. 18, 8. 9; c. 5, 32 und c. 19, 9; c. 10, 38. 39 und c. 16, 24. 25; c. 12, 39 und 16, 4; c. 17, 20 und 21, 21; auf vermeintliche innere Widersprüche: c. 5, 17—19; c. 10, 5. 23; c. 15, 24; c. 23, 3

jüdisch, partikularistisch, c. 21, 43; c. 22, 7. 24 hingegen antijüdisch, universalistisch; auf angebliche Übergänge von einer Quellenschrift zur andern: c. 7, 28; c. 11, 1; c. 19, 1; c. 26, 1.

Disposition. Nach einer Einleitung, c. 1. 2, die die Abstammung, c. 1, 1—17, Geburt, c. 1, 18—25, und früheste Kindheitsgeschichte JEsu, c. 2, berichtet, folgen zwei Hauptteile: 1. das Auftreten und Wirken JEsu in Galiläa, c. 3—18, wozu er durch Taufe und Versuchung ausgerüstet war, c. 3, 1—4, 11; 2. die Fortsetzung seines Wirkens in Judäa und die Vollendung seines Werkes durch Leiden, Sterben und Auferstehen, c. 19—28. Der erste Teil zerfällt in drei größere Abschnitte: 1. Die cc. 4, 12—9, 34 schildern JEsu erste Tätigkeit in Galiläa als Lehrer und Heiland (beachte c. 4, 17; c. 5—7 [Bergpredigt]; c. 8. 9 [zehn Fälle]). 2. Die cc. 9, 35—13, 58 zeigen JEsum in der weiteren Ausübung seiner Heilandstätigkeit, bei der er seine Jünger heranzieht, c. 10, wobei ihm aber auch schon die Gleichgültigkeit und Verständnislosigkeit des Volkes, c. 11. c. 13, und die Opposition der Pharisäer entgegentritt, c. 12. 3. Die cc. 14—18 schildern den Ausgang der galiläischen Wirksamkeit JEsu, bei der sich die Opposition seiner Gegner steigert und die Masse des Volkes sich verhärtet, c. 15. 16, er sich mit seinen Jüngern mehr und mehr aus der Öffentlichkeit zurückzieht (beachte c. 14, 13; c. 15, 21) und diese in die Erkenntnis seiner Person, in das Verständnis seines Werkes und in die nötigen Eigenschaften für ihren Beruf tiefer einführt (beachte c. 14, 33; c. 16, 13—20; c. 17, 1—9; — c. 16, 21; c. 17, 12. 22. 23; — c. 16, 22—28; c. 17, 19. 20; c. 18). Der zweite Hauptteil zerfällt in zwei Abschnitte: 1. c. 19—25 wird die Reise JEsu nach Jerusalem berichtet, c. 19. 20, und seine letzten Reden und Taten daselbst (eschatologische Rede, c. 24. 25). 2. c. 26—28 enthält die Leidens- und Auferstehungsgeschichte, und das ganze Evangelium schließt mit dem allgemeinen Missions- und Taufbefehl und mit dem Trostwort, c. 28, 20: „Siehe", etc.

3. Das Markusevangelium.

Person des Evangelisten. Markus (marcus, von mas, männlich), ursprünglich Johannes (יְהוֹחָנָן, Jehovah ist gnädig), Act. 12, 12. 25; c. 13, 5. 13; c. 15, 37. 39, stammte aus Jerusalem und war jüdischer Abstammung, Kol. 4, 10. 11, der Sohn einer angesehenen Christin, Maria, Act. 12, 12—17, und ein Vetter des Barnabas, Kol. 4, 10. Wahrscheinlich war er von Petrus bekehrt worden, 1 Petr. 5, 13; Act. 12, 12, aber wohl durch Barnabas mit

Paulus in Verbindung gekommen, und er begleitete dann diese beiden auf ihrer ersten Missionsreise, kehrte jedoch aus zeitweiligem Mangel an Ausdauer um, weshalb Paulus es auch ablehnte, ihn an der zweiten Missionsreise teilnehmen zu lassen, und Markus dann mit Barnabas zog, Act. 12, 25; c. 13, 5. 13; c. 15, 37—39. Später jedoch ist er wieder in Verbindung mit Paulus in dessen erster und zweiter römischen Gefangenschaft, Kol. 4, 10. 11; Philem. 24; 2 Tim. 4, 11. Daneben hat Markus auch Beziehungen zu Petrus und war mit diesem in Babylon, 1 Petr. 5, 13, wahrscheinlich Rom, Apok. 14, 8; c. 16, 19; c. 17, 5; c. 18, 10. 21; vgl. unten die altkirchlichen Nachrichten und Eusebius II, 15; VI, 14. Eusebius und andere berichten noch, daß Markus von Rom nach Alexandrien gezogen sei und die dortige Gemeinde gegründet habe. (Eusebius II, 16.)

Entstehung des Evangeliums. Nach zuverlässigen alten Zeugnissen ist Markus der ἑρμηνευτής, das heißt, der schriftliche Interpret, des Petrus gewesen und hat sein Evangelium in einer gewissen Abhängigkeit von diesem geschrieben (Papias, Justinus Martyr, Irenäus, Tertullian, Clemens Alexandrinus, Origenes, Eusebius, Hieronymus; vgl. Eusebius III, 39; V, 8; VI, 14. 25; II, 15). Diese Nachricht wird bekräftigt durch hervorragende Eigentümlichkeiten des Evangeliums: Es ist nicht von einem Augenzeugen der Ereignisse verfaßt und schildert diese doch ausnehmend frisch und anschaulich; es ist von keinem Apostel geschrieben und doch seit der frühesten Zeit allgemein als kanonisch anerkannt; es erzählt von keinem Jünger so viel wie von Petrus, vgl. 1, 16. 17. 29—31; c. 3, 16; c. 8, 29. 30; c. 9, 5; c. 10, 28; c. 11, 21; c. 14, 29—31. 37. 66—72; c. 16, 7, und berichtet die ihn betreffenden Umstände ganz genau, vgl. c. 14, 30. 37. 68. 72 mit Matth. 26, 34. 40. 70. 74. 75; Luk. 22, 34. 46. 57. 60. 61; Mark. 16, 7 mit Matth. 28, 7; Joh. 20, 17; Mark. 11, 21 mit Matth. 21, 20, auch seine Schwachheiten, c. 8, 33; c. 9, 5; c. 14, 66—72 (petrinischer Charakter des Evangeliums). Und zwar ist es ursprünglich griechisch geschrieben, nicht lateinisch (Baronius) oder aramäisch (Wellhausen).

Zweck. Markus will den Anfang des Evangeliums von Jesu Christo erzählen, c. 1, 1, und zeigen, wie das in die Welt ausgegangene Evangelium seinen Ursprung in der gewaltigen Person Jesu Christi hat, und wie sich dieser besonders durch seine Taten als den wahrhaftigen Sohn Gottes erwiesen hat, c. 1, 1; c. 3, 11; c. 5, 7; c. 15, 39, der das Reich Gottes bringt, c. 1, 14; c. 9, 1; c. 10, 15. 25; c. 12, 34. Damit verfolgt er, ebenso wie die andern Evangelisten, den Zweck, den Glauben an Jesum zu wecken und zu

stärken. Er berichtet deshalb in schlichter, aber anschaulicher Weise besonders die Wunderwerke Jesu, weniger die Lehrstücke und Reden; vgl. c. 1, 27 mit V. 22; c. 6, 5 mit V. 2; c. 3, 7—11 (keine Bergpredigt). Schon dies weist darauf hin, daß er für Leser schreibt, die den Tatsachen der evangelischen Geschichte fernstanden. Diese Bestimmung für nichtjüdische Leser, also Heidenchristen, ergibt sich noch klarer aus dem starken Zurücktreten von Beweisführungen und Zitaten aus dem Alten Testament (c. 1, 2. 3; c. 7, 6. 10; c. 11, 17; c. 12, 19; c. 14, 27), aus der häufigen Übersetzung aramäischer Wörter (c. 3, 17; c. 5, 41; c. 7, 11. 34; c. 10, 46; c. 14, 36; c. 15, 22. 34) und der ebenfalls häufigen Erklärung jüdischer Gebräuche (c. 7, 2—5 [Matth. 15, 2]; c. 12, 42; c. 14, 12 [Matth. 26, 7]; c. 15, 42 [Matth. 27, 57]), aus dem Fehlen von Begebenheiten und Lehrstücken, die besonders für Judenchristen Bedeutung hatten (es fehlt z. B. der Inhalt von Matth. 5, 17 ff.; c. 17, 24—27; c. 23; c. 27, 3—10. 62—66; c. 28, 11—15). Und zieht man endlich den häufigen Gebrauch lateinischer Ausdrücke in Betracht, c. 2, 4. 9. 11; c. 5, 9. 15; c. 6, 27. 37. 55; c. 7, 4; c. 12, 14. 42; c. 15, 15. 16. 39. 44. 45, so wird man berechtigt sein, an Heidenchristen in Italien, speziell in Rom, als Leser zu denken; vgl. auch c. 15, 21 mit Röm. 16, 13. Dies wird auch ausdrücklich überliefert. (Eusebius II, 14. 15; VI, 14.)

Zeit und Ort der Abfassung. Mit der angegebenen Bestimmung des Leserkreises ist auch schon das Ende der sechziger Jahre als Abfassungszeit und Rom als Abfassungsort als wahrscheinlich gesetzt (Petrus † 67). Für eine Abfassung vor dem Jahre 70 spricht auch das Fehlen jeglicher Hindeutung auf die schon geschehene Zerstörung Jerusalems, vgl. c. 13. Die kirchliche Überlieferung bestätigt diese Annahmen. (Eusebius II, 14. 15; V, 8; VI, 14. 25.)

Authentie und Integrität. Von den Kirchenvätern wird teils ausdrücklich bezeugt, teils als sicher vorausgesetzt, daß Markus das Evangelium geschrieben habe; vgl. die zitierten Stellen bei Eusebius. Auch in neuerer Zeit haben zumeist nur solche Kritiker die Echtheit bestritten, die an den Wundern der evangelischen Geschichte Anstoß nehmen oder für ihre Hypothesen über die Entstehung der synoptischen Evangelien einen in unserm Evangelium überarbeiteten „Urmarkus" nötig haben (Holtzmann, Weizsäcker). Eine „redaktionelle Bearbeitung des Evangeliums" ist nicht nachweisbar; daß c. 13 ein „apokalyptisches Flugblatt" sei, ist aus der Luft gegriffen; und daß die knappe Berichterstattung c. 1, 1—15 einen

spätеren Bearbeiter erkennen lasse, wird widerlegt schon durch die Erkenntnis, daß Markus erst von der Berufungsgeschichte seines Gewährsmannes Petrus an ausführlich berichtet, c. 1, 16. Hingegen ist die Echtheit des Schlusses, c. 16, 9—20, sehr bestritten und in neuerer Zeit vielfach aufgegeben. (Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort, Nestle, Reuß, Luthardt, B. Weiß, Holtzmann, Klostermann, Th. Zahn, Gregory.) Allerdings fehlen diese Verse in ℵ, B und andern Textzeugen, die zum Teil einen andern, kürzeren Schluß haben (vgl. Nestles Ausgabe und Codex W), ebenso in manchen Handschriften alter Übersetzungen (Syrus Sinaiticus, Armenica, Aethiopica, Itala); auch findet sich keine Spur von ihnen bei Tertullian, Cyprian und Origenes, während Eusebius und Hieronymus sie zwar kennen, aber Bedenken äußern. Andererseits findet sich die unstrittene Perikope in allen andern älteren Unzialen (A, C, D etc.), ebenso in den ältesten Übersetzungen (Syrus Curetonianus, Peschittha, Sahidica, Memphitica, Gothica, Vulgata); und unter den Kirchenvätern wird sie zitiert von Cyrill von Jerusalem, Epiphanius, Didymus, Chrysostomus, Ambrosius und Augustinus im vierten Jahrhundert und schon im zweiten Jahrhundert von Justin, Tatian und namentlich Irenäus; auch die heidnischen Polemiker Celsus, Porphyrius und Julian kennen sie. Dazu kommt, daß das Evangelium sicher nicht mit *ἐφοβοῦντο γάρ*, c. 16, 8, geschlossen haben wird (vgl. auch die Ankündigung V. 7), und daß auch die vorgebrachten inneren Gründe nicht stichhaltig sind: das Fehlen von Worten, die sonst dem Markus eigentümlich sind, z. B. *εὐθύς*, *πάλιν*; das Vorkommen von Worten, die er sonst nicht gebraucht, z. B. *ἀπιστεῖν*, c. 16, 11. 16 (was aber auch bei Lukas nur c. 24, 11. 41 vorkommt); „kompilierende, anschauungslose Kürze und Unklarheit". (Unsicherheit des Sprachbeweises.) Deshalb wird auch von namhaften neueren Kritikern und Exegeten die Echtheit des Abschnitts festgehalten (Bengel, de Wette, Schleiermacher, Bleek, Guericke, Hilgenfeld, Keil, J. P. Lange, Ebrard, Scrivener, Burgon). Die Auslassung desselben in manchen Textzeugen erklärt sich, wie schon Eusebius und Hieronymus anmerken, daraus, daß Markus darin von den andern Evangelisten abzuweichen scheine, und man die Perikope nicht mit c. 14, 28, c. 16, 7 und Matth. 28, 16 reimen zu können glaubte.

Disposition. Markus, der kürzeste Evangelist, schildert nur das öffentliche Wirken Jesu, wozu c. 1, 1—13 die Einleitung bildet mit einer kurzen Vorgeschichte über die Wirksamkeit des Täufers und Jesu Taufe und Versuchung. Der ganze Stoff des Evangeliums

gliedert sich in zwei Hauptteile: 1. das messianische Wirken Jesu in Galiläa, c. 1, 14—9, 50; 2. die Fortsetzung desselben in Judäa und die Vollendung desselben durch Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt, c. 10, 1—16, 20. In der Schilderung der galiläischen Wirksamkeit lassen sich drei Stadien unterscheiden: 1. das erste Auftreten Jesu in Kapernaum und Umgegend mit Kundgebung übernatürlicher Macht im Lehren und Krankenheilen, welches Aufsehen und Staunen erregt und einerseits das Herzuströmen des Volks veranlaßt, andererseits auch schon bald die Opposition der Spitzen des Volkes hervorruft, c. 1, 14—3, 6; 2. die durch den Zudrang des Volks und die Feindschaft der Pharisäer motivierte Wahl der zwölf Jünger zu Aposteln, ihre Ausbildung für ihren Beruf durch Belehrung über das Gottesreich, c. 4, und durch Bezeugung seiner gottmenschlichen Person, c. 5, und ihre erste Aussendung, c. 3, 7—6, 13; 3. die Ausbreitung seiner Heilandstätigkeit über das nördliche Galiläa und in heidnisches Gebiet bis zu seiner Verklärung, wodurch die Jünger im Glauben an ihn so gestärkt werden, daß sie ihn als Messias bekennen, c. 8, 29, und er sie durch die wiederholte Leidensweissagung, 8, 31; 9, 31 (10, 32—34), auf seinen Ausgang vorbereitet, c. 6, 14—9, 50. Ebenso zerfällt der zweite Hauptteil in drei Unterabteilungen: 1. die letzte Reise Jesu nach Jerusalem und die Belehrung der Jünger auf dem Wege, c. 10; 2. seinen Einzug in Jerusalem und seine letzte messianische Bezeugung daselbst in seinen Reden mit den Pharisäern und Schriftgelehrten und der eschatologischen Rede, c. 11—13; 3. die Leidens- und Herrlichkeitsgeschichte, c. 14—16.

4. Das Lukasevangelium.

Person des Evangelisten. Lukas, Λουκᾶς (von Λουκανός, Lucanus, „zum Licht gehörig"), war von Geburt ein Heide, Kol. 4, 11. 14, wahrscheinlich aus Antiochien gebürtig (Eusebius III, 4); vgl. auch Act. 6, 5; c. 11, 19. 20. 26. 28 (Codex D); c. 13, 1. Als geborner Grieche hatte er eine gute Bildung, die sich in seinem gewandten, zuweilen geradezu eleganten Stil, vgl. z. B. c. 1, 1—4 und die Reden Act. 24—26, und hervorragenden schriftstellerischen Geschick zeigt.[4] Von Beruf war er ein Arzt, wofür auch seine Vertrautheit mit ärztlicher Kunst und Terminologie und seine genauen Krankheitsberichte Zeugnis ablegen, Luk. 4, 38; c. 5, 12; c. 6, 6; c. 7, 2; c. 8, 42; c. 10, 30—37; c. 16, 20—22; Act. 28, 8,

4) Harnack: „ein Schriftsteller ersten Ranges"; Ramsay: "a historian of the first order"; Zahn: der „Geschichtschreiber des Christentums".

und ist wohl auch Pauli Arzt gewesen, Kol. 4, 14. Zugleich war er dessen geschätzter Gehilfe und Reisebegleiter, Kol. 4, 14; Philem. 24; 2 Tim. 4, 11. Aus dem „Wir"-Bericht der ebenfalls von Lukas verfaßten Apostelgeschichte geht hervor, daß er sich dem Apostel auf dessen zweiter Missionsreise von Troas bis Philippi anschloß, Act. 16, 10—17, ebenso auf der dritten Missionsreise ihn begleitete, auch in die Gefangenschaft, Act. 20, 5—15 (von Philippi bis Milet); c. 21, 1—18 (von Milet bis Jerusalem); c. 27, 1—28, 16 (von Cäsarea bis Rom), Kol. 4, 14; Philem. 24. Auch in der zweiten römischen Gefangenschaft war er bei Paulus, 2 Tim. 4, 11. Sonst ist nichts Näheres über seine Lebensumstände sicher bezeugt. Nach Origenes ist er von manchen für den Verfasser des Hebräerbriefs gehalten worden. (Eusebius VI, 25.)

Entstehung des Evangeliums. Nach dem ohne Grund angefochtenen Zeugnis der Kirchenväter Irenäus, Tertullian, Origenes, Eusebius, Chrysostomus hat auch Lukas ebenso wie Markus sein Evangelium in einer gewissen Abhängigkeit von einem Apostel, nämlich von Paulus, geschrieben. (Eusebius III, 4. 24; V, 8; VI, 25.) Diese Annahme liegt von vorneherein nahe infolge seiner engen Verbindung mit diesem Apostel. Auch tritt in seinen Schriften ein gewisser „paulinischer Charakter" klar zutage: die paulinische Rechtfertigungslehre und der Gebrauch des Ausdrucks *δικαιόω* im forensischen Sinn, Luk. 18, 14; Act. 13, 38. 39; vgl. auch Luk. 17, 10; die Betonung der rettenden Gnade Christi, der universalistischen Bestimmung des Evangeliums, und daß Jesus auch der Heiden Heiland ist, Luk. 2, 10. 31. 32; c. 3, 23—38 (Genealogie bis auf Adam; vgl. dagegen Matth. 1, 1—17); c. 4, 25—27; c. 9, 1—6, vgl. mit Matth. 10, 5; c. 10, 1—20; c. 14, 21—23; c. 24, 46. 47; die Übereinstimmung des Abendmahlsberichts, c. 22, 19. 20, mit 1 Kor. 11, 23—25; vgl. dagegen Matth. 26, 26—28 und Mark. 14, 26—28; die Erwähnung der dem Petrus zuteil gewordenen Erscheinung des Auferstandenen, c. 24, 34, vgl. mit 1 Kor. 15, 5. Für diese Annahme spricht auch die allgemeine Anerkennung des Evangeliums in der alten Kirche. Über Lukas' schriftstellerisches Verfahren vgl. seine charakteristische Selbstaussage, c. 1, 1—4, besonders V. 3.

Zweck. Lukas hat sein Evangelium für Heidenchristen geschrieben. Darauf führt schon die nächste Bestimmung für den sonst nicht bekannten, aber ohne Zweifel angesehenen (*κράτιστε*) Theophilus, c. 1, 3. 4; vgl. Act. 1, 1, dem palästinensische Ortschaften genauer beschrieben werden, c. 1, 26; c. 4, 31; c. 24, 13;

Act. 1, 12, während dies bei andern Gegenden nur ausnahmsweise, Act. 16, 11. 12; c. 27, 8. 12, und bei Italien gar nicht geschieht, Act. 28, 12—15. Vgl. auch die Übersetzung aramäischer Ausdrücke, Act. 1, 19; c. 4, 36; c. 13, 6. 8. Die Bestimmung für Heidenchristen ergibt sich ferner daraus, daß sich nirgends die Absicht erkennen läßt, Jesum besonders als den im Alten Testament verheißenen Messias darzustellen (vgl. das Matthäusevangelium), wohl aber das Bestreben nachzuweisen, daß er der Heiland des ganzen Menschengeschlechts, und daß das Evangelium für alle Völker bestimmt ist; vgl. die oben zitierten Stellen und Luther VII, 6. Damit stimmt, daß bei ihm die Antithese gegen die jüdische Gesetzesauslegung (Matth. 5, 17. 19. 21—48) und andere spezifisch jüdische Züge fehlen (z. B. der Inhalt von Matth. 6, 1—8. 16—18; c. 15, 1—20; Mark. 7, 1—23; Matth. 23, 15), er andererseits mit sichtlicher Freude hervorhebt, daß Jesus der Freund der leiblich und geistlich Armen ist, c. 1, 52. 53; c. 2, 7. 8; c. 4, 18. 19; c. 6, 20; c. 12, 15—21. 33; c. 16, 19—31. 1—9, der auch gegen die geringgeachteten Frauen freundlich ist, c. 8, 2. 3; c. 10, 38—42; c. 23, 27. 28, und die geistlich Ärmsten nicht vergißt, c. 7, 36—50; c. 19, 1—10; c. 23, 39—43; beachte besonders auch die Gleichnisse c. 15 und c. 18, 9—14.[5])

Zeit und Ort der Abfassung. Auch das Lukasevangelium wird noch vor dem Jahre 70 geschrieben sein, da weder in dem Buche selbst noch in der später entstandenen Apostelgeschichte sich eine bestimmte Andeutung auf die schon geschehene Zerstörung Jerusalems, c. 20, 5—24, findet (auch nicht c. 19, 43. 44; c. 21, 20. 24; c. 23, 28—30; Barth, Feine: ex eventu). Doch wird es, da es jedenfalls nach dem Matthäus- und Markusevangelium entstanden ist, nicht lange vor 70 geschrieben sein, c. 21, 20 (Barth: zwischen 75 und 90; Feine: ca. 80; Hilgenfeld: nach 100; Baur: nach 130; hingegen Harnack und andere: Anfang der 60er Jahre). Als Ort der Verabfassung könnte Antiochien angenommen werden (Feine); wahrscheinlicher ist jedoch Rom, Act. 28, 16. 30. 31; Kol. 4, 14; Philem. 24; 2 Tim. 4, 11.

Authentie. Das Lukasevangelium hat ein unanfechtbares Selbstzeugnis; c. 1, 1—4, und das älteste Zeugnis in Act. 1, 1 für sich und wird auch von den Kirchenvätern so einstimmig dem Lukas als Verfasser zugeschrieben (Irenäus, Tertullian, Origenes, Eusebius, Chrysostomus, auch vom Canon Muratori und dem Gnostiker

5) Dante: scriba mansuetudinis Christi, Luc. 4, 22.

Marcion), daß es auch von der neueren Kritik fast allgemein als echt anerkannt wird. (Vgl. Eusebius III, 4. 24; V, 8; VI, 25.). Neuerdings ist besonders auch Harnack für die Echtheit entschieden eingetreten, der freilich die Wundererzählungen des Evangeliums verwirft. Vermeintliche Widersprüche mit den andern Evangelisten erklären sich aus dem besonderen Zweck des Evangeliums. Chronologische Unrichtigkeiten (c. 2, 1. 2; c. 3, 1) sind unerwiesen; vgl. *Theological Quarterly:* "The Census in the Days of Herod." Auch die Integrität ist, gegenüber früheren haltlosen Angriffen auf die cc. 1 und 2, heute allgemein anerkannt.

Disposition. Lukas beginnt sein Evangelium wie Matthäus mit einer Vorgeschichte in 3 Abschnitten: Johannes des Täufers Geburt und Kindheit, c. 1; Christi Geburt und Kindheit, c. 2; das Auftreten des Täufers, Christi Taufe und Geschlechtsregister, c. 3. Diese drei Abschnitte sind durch Anknüpfung an welthistorische Daten markiert, c. 1, 5; c. 2, 1. 2; c. 3, 1. 2, so daß Theophilus „gewissen Grund" hat, c. 1, 4. Ebenso ist dann die im Unterschied vom Markusevangelium wieder mit reichem Redestoff ausgestattete Hauptmasse des Evangeliums in drei Teile gegliedert und zeigt auch darin den kunstvollen Aufbau. Der erste Teil, c. 4, 1—9, 50, umfaßt die im Lehren und Wundertun sich vollziehende messianische Tätigkeit JEsu in Galiläa. Der zweite Teil, c. 9, 51—18, 30, der zwar nicht in seinem ganzen Inhalt, wohl aber in seiner Anlage und Durchführung dem Lukas eigentümlich ist, umfaßt den sogenannten Reisebericht, vgl. c. 9, 52. 57; c. 10, 1. 38; c. 13, 22. 33; c. 17, 11, und enthält eine Zusammenstellung von Gesprächen, Gleichnissen und Reden JEsu, die durch das Verhalten sowohl seiner Jünger als auch seiner pharisäischen Widersacher veranlaßt waren (wegen c. 9, 51—56; c. 10, 30—37; c. 17, 11—19 auch der Samariterabschnitt genannt). Der dritte Teil, c. 18, 31—24, 53, enthält nach dem Schluß des Reiseberichts die Geschichte der letzten Ereignisse in Jerusalem und des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des HErrn.

5. Das Johannesevangelium.

Person des Evangelisten. Johannes, *Ἰωάννης* (יְהוֹחָנָן, Jehovah ist gnädig), war der Sohn des wohlhabenden galiläischen Fischers Zebedäus und der JEsu nachfolgenden Salome und betrieb mit seinem älteren Bruder Jakobus das Gewerbe des Vaters, Matth. 4, 21. 22; c. 20, 20; c. 27, 55. 56; c. 28, 1; Mark. 1, 19. 20; c. 10, 35; c. 15, 40. 41; c. 16, 1; Luk. 8, 2. 3; c. 23, 49. 55. 56;

c. 24, 1. 10. Doch war er schon Jünger Johannis des Täufers geworden, als er in Judäa von diesem auf JEsum hingewiesen wurde, Joh. 1, 35—40 (beachte das Verschweigen seines Namens, ebenso c. 13, 23—25; c. 18, 15; c. 19, 26. 27; c. 20, 2—10; c. 21, 2. 7. 20—24). Mit JEsu kehrte er nach Galiläa zurück, c. 1, 43; c. 2, 2. 11. 12, trat nach dessen öffentlichem Auftreten dort in seine Nachfolge ein, Matth. 4, 21. 22; Mark. 1, 19. 20, und empfing bald darauf die Weihe für den apostolischen Beruf, Luk. 5, 7—11. Mit seinem Bruder Jakobus und Petrus gehörte er zu den vertrautesten Jüngern JEsu, Mark. 5, 37; c. 9, 2; c. 14, 33; Luk. 8, 51; c. 9, 28; Matth. 17, 1; c. 26, 37, heißt vorzugsweise der Jünger, den JEsus liebte, Joh. 13, 23. 25; c. 19, 26; c. 20, 2; c. 21, 7. 20, und tritt oft in der evangelischen Geschichte hervor, besonders neben Petrus; vgl. außer den angeführten Stellen noch Mark. 13, 3; Luk. 22, 8; Joh. 18, 15. Er war eine stille, sinnige, rezeptive Natur, die sich tief in die Worte JEsu und in die Betrachtung seiner göttlichen Herrlichkeit versenkte, c. 1, 14; dagegen spricht nicht Mark. 3, 17; Luk. 9, 49. 54. Von sich selbst teilt er nur drei kurze Worte mit, c. 1, 38; c. 13, 25; c. 21, 7. Auch nach der Himmelfahrt Christi wird er wiederholt erwähnt, besonders wieder in Verbindung mit Petrus, Act. c. 3; c. 4; c. 8, 14. 25. Nach der an letzter Stelle erwähnten Reise nach Samaria und der Rückkehr nach Jerusalem im Jahre 34 blieb er noch längere Zeit in dieser Stadt und war noch im Jahre 51 dort in angesehener Stellung, Gal. 2, 1. 2. 9; Act. 15, hat sich aber nach zuverlässigen kirchlichen Zeugnissen später, wahrscheinlich erst in den Jahren 66—70, nach Kleinasien begeben und besonders zu Ephesus gewirkt (Irenäus, Clemens Alexandrinus, Eusebius). Wahrscheinlich unter Domitian (81—96) ist er zeitweilig nach Patmos verbannt worden, Apok. 1, 9, und unter Nerva (96—98) wieder frei geworden. Einstimmig wird ihm ein hohes Alter zugeschrieben; vgl. auch Joh. 21, 20—24. Polykarp († 167, 86jährig) hat mit ihm verkehrt, Irenäus setzt seinen Tod unter Trajan (98—117) an, und Polykrates von Ephesus berichtet, daß er zu Ephesus gestorben sei, wo man in späterer Zeit auch sein Grab zeigte. (Vgl. Eusebius III, 1. 18. 20. 23. 28. 31; V, 18. 20. 24.) Ohne genügenden Grund werden diese Aussagen der Kirchenväter über Aufenthalt und Tod des Johannes in Kleinasien von neueren Kritikern bestritten (Holtzmann, Schwartz, Wellhausen, Jülicher, Heitmüller, Bousset, Moffatt, B. W. Bacon). Sie lassen wegen einer Aussage in einem Papiasfragment Johannes vor dem Jahre 70 in Palästina von den Juden getötet sein, vgl. auch

Matth. 20, 20—23; Mark. 10, 35—40, und nehmen einen zweiten Johannes, den „Presbyter Johannes" in Kleinasien, an. (Vgl. Eusebius III, 39.) Aber die eine Aussage des unzuverlässigen Papias (vgl. das ganze Kapitel III, 39 bei Eusebius) kann gegen die Wolke von Zeugen nicht in Betracht kommen, Matth. 20 und Mark. 10 wird durch Apok. 1, 9 (*μαρτυρίαν*) erklärt, ebenso das *μάρτυς* des Polykrates von Ephesus (Eusebius III, 31; V, 24), und der angenommene Presbyter Johannes ist höchstwahrscheinlich mit dem Evangelisten identisch (Hengstenberg, Zahn, Haußleiter, Feine, Barth); vgl. auch 2 Joh. 1; 3 Joh. 1; 1 Petr. 5, 1.[6])

Zweck. Johannes hat selbst als Zweck seines Evangeliums und der von ihm getroffenen Stoffauswahl dies angegeben, daß es bezeugen soll: JEsus ist der Christ, der Sohn Gottes, und durch den Glauben an ihn hat man das Leben, c. 20, 30. 31. Dieser Zweck läßt sich deutlich erkennen aus den von ihm in jedem Kapitel mitgeteilten Taten und namentlich Reden JEsu. Vgl. besonders c. 1, 1—18. 49; c. 2, 11. 13—22; c. 3, 13—18; c. 4, 14. 42; c. 5, 17—47; c. 6, 35—58; c. 7, 28. 38; c. 8, 12. 23. 58; c. 9, 35—37; c. 10, 25—38; c. 11; c. 12, 28—30. 37—41. 44—50 (Schlußzeugnis); c. 13, 1—3; c. 14, 6. 9; c. 15, 1; c. 16, 15. 28; c. 17; c. 18, 6. 36. 37; c. 19, 11; c. 20, 17. 28; c. 21, 15—17. Aus diesem Zweck erklärt sich auch die Verschiedenheit des Johannesevangeliums von denen der Synoptiker. Während Matthäus JEsus als den Messias erweist, den die Propheten verkündigt haben, Markus als den großen Propheten in Wort und Tat, Lukas als den Heiland aller Welt, führt Johannes zur Anschauung des ewigen Wortes, das Fleisch geworden ist. Deshalb stellt er JEsum zumeist in seinen Worten und Selbstzeugnissen vor die Seele, und die Wunder bilden in der Regel nur die Grundlage für die Reden. Deshalb bezeichnete auch schon die alte Kirche sein Evangelium den Synoptikern gegenüber als *εὐαγγέλιον πνευματικόν* (Eusebius VI, 14). Luther nennt es das „rechte, einige, zarte Hauptevangelium" und urteilt über Form und Sprache desselben: „St. Johannes der Evangelist redet mit sehr einfältigen Worten majestätisch." „Ein jeglich Wort im Johanne gilt einen Zentner." (Erl. Ausg. 62, 136. 165; vgl. auch St. L. Ausg. VII, 1539. 1569; XXII, 1417. 1541.)

Mit diesem positiven Zweck verband sich jedoch zugleich ein negativer, polemischer Zweck. Die Gemeinden Kleinasiens, gerade auch Ephesus', waren in den letzten Jahrzehnten des ersten

6) Zahn: Der Presbyter Johannes ist eine Fehlgeburt der kritischen Nöte und der mangelhaften Exegese des Eusebius.

Jahrhunderts von einer ψευδώνυμος γνῶσις, 1 Tim. 6, 20, bedroht, die besonders die Lehre von der Gottheit Christi und von seiner wahrhaftigen Menschwerdung leugnete (Cerinth); vgl. auch Act. 20, 29. 30 und die Epheser-, Kolosser- und Pastoralbriefe. Dieser heidnischen Irrlehre war verwandt die judaistische Leugnung der Gottessohnschaft Christi (Ebioniten); vgl. auch Apok. 2, 6. 13—15. Diese Ketzereien bekämpft Johannes durch die von ihm mitgeteilten Selbstzeugnisse des HErrn, wie schon Irenäus, Tertullian, Hieronymus und andere hervorgehoben haben. Vgl. außer den oben zitierten Stellen noch besonders c. 1, 32—34; c. 14, 23. 24; 1 Joh. 1, 1—3; c. 2, 18. 22; c. 4, 1—3; c. 5, 20. 21; 2 Joh. 7. 9. (Eusebius III, 27—29; IV, 14. Luther VIII, 1541.)

Zu diesem Hauptzweck kommt noch der sogenannte Ergänzungszweck. Überall setzt Johannes die Kenntnis der Synoptiker voraus, und seine Absicht ist, deren Darstellung zu ergänzen. Deshalb schildert er hauptsächlich die judäische Wirksamkeit des HErrn, nachdem die Synoptiker die galiläische dargestellt hatten. Deshalb findet sich bei ihm fast lauter Neues, ihm Eigentümliches, nur wenige Parallelen mit seinen Vorgängern, auch abgesehen von der eben erwähnten Tatsache; und selbst bei diesen Parallelen hat er wichtige Ergänzungen; vgl. z. B. c. 6, 2—13. 16—21. 26—59 mit Matth. 14, 13—21. 22—32; Mark. 6, 31—44. 45—52; Luk. 9, 10—17. Vgl. auch Joh. 1 mit Matth. 1. 2 und Luk. 1. 2; Joh. 13, 1—16 mit Matth. 26, 26—29; Mark. 14, 22—25; Luk. 22, 18—20. Daraus erklärt sich auch die sonst auffallende Stoffauswahl des Evangelisten.

Aus diesem Zweck des Evangeliums geht schon hervor, daß es für Leser griechischer Abkunft bestimmt war. Diese heidenchristliche Adresse läßt sich auch erkennen aus den Erklärungen bei Anführung hebräischer Wörter und jüdischer Örter und Sitten, c. 1, 38. 41. 42; c. 2, 6; c. 4, 9; c. 5, 2; c. 6, 1; c. 9, 7; c. 19, 13. 17. 40; c. 20, 16; aus der römischen Zeitrechnung, c. 1, 39; c. 19, 14, und aus der Art und Weise, wie Johannes von den Juden redet, c. 2, 13; c. 5, 1; c. 6, 4; c. 7, 1. 2; c. 15, 25. Doch folgt weder aus dieser Wahrnehmung noch aus dem Inhalt des Evangeliums die moderne Ansicht, daß der Verfasser das Leben JEsu unter eine fremdartige, griechische Beleuchtung rücke, und daß sein Buch den Einfluß griechischer Philosophie zeige (Harnack und andere). Der vielverhandelte Logosbegriff, c. 1, 1—18, stammt nicht von Philo noch aus der damaligen Popularphilosophie, sondern aus dem Alten Testament, Gen. c. 1; Prov. c. 8; Ps. 33, 6. 9. (Luther, VII, 1543. *Theo-*

logical Quarterly VIII, 65: "The Logos in the Prologue of the Gospel of St. John."

Zeit und Ort der Abfassung. Einstimmig sagen Irenäus, Clemens Alexandrinus, Origenes, Eusebius und andere, daß das Johannesevangelium als letztes der kanonischen Evangelien geschrieben worden sei, und schon der Erstgenannte legt die Abfassung in die Zeit des ephesinischen Aufenthalts des Johannes. (Vgl. Eusebius III, 24; V, 8; VI, 14. 25.) Doch ist es jedenfalls nicht gleich am Anfang dieser Zeit, die kaum vor dem Ende der sechziger Jahre des ersten Jahrhunderts begonnen hat, geschrieben, da es beständig Rücksicht auf die kleinasiatische Gnosis nimmt und auch hinsichtlich der rein griechischen, von Hebraismen verhältnismäßig freien Sprache einen schon längeren Aufenthalt des Apostels in Asien voraussetzt. Es ist also nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben (wogegen c. 5, 2 nicht spricht), kaum früher als 75, nicht später als 100, am wahrscheinlichsten in den neunziger Jahren, nachdem Johannes schon die Apokalypse geschrieben hatte. (Meyer: ca. 80; Zahn: 80—90; hingegen Hilgenfeld: 120—140; Baur und Zeller erst 170.) Ephesus ist jedenfalls Abfassungsort.

Authentie und Integrität. Das Evangelium erhebt den Anspruch, von einem Augenzeugen des Lebens JEsu geschrieben zu sein, c. 1, 14 (vgl. dazu den wegen seiner inneren Verwandtschaft heranzuziehenden 1. Johannesbrief, c. 1, 1—3; c. 4, 14); Joh. 19, 35; c. 21, 24. Dieser Augenzeuge wird zwar nirgends mit Namen genannt, ist aber nach c. 21, 20—24 der Jünger, den JEsus liebte, vgl. c. 13, 23. 25; c. 19, 26; c. 20, 2; c. 21, 7, der absichtlich seinen Namen immer verschweigt, vgl. c. 1, 35—40; c. 18, 15; c. 21, 2, und der mit niemand anders identifiziert werden kann als mit Johannes, dem Sohn des Zebedäus und Bruder des älteren Jakobus. (Im ganzen Evangelium werden nie Zebedäus, Salome, Jakobus genannt, nie der in den Synoptikern so hervortretende Johannes; und Johannes der Täufer wird nie mit diesem Beinamen genannt wie bei den Synoptikern, weil keine Verwechslung möglich war.) Auf einen Augenzeugen führt auch die Fülle geschichtlicher Einzelheiten und lebendigster persönlicher Erinnerung, vgl. z. B. c. 1, 39. 45—49; c. 13, 4—12. 21—30; c. 18, 15—17; c. 20, 2—10; und daß der Verfasser ein Palästinenser war, zeigt seine genaue Kenntnis des Landes, c. 1, 28; c. 10, 40; c. 4, 5. 6; c. 5, 2; c. 11, 1. 18; c. 18, 1; c. 19, 13, der Sitten, Gewohnheiten und Feste Palästinas, c. 2, 6. 13; c. 5, 1; c. 6, 4; c. 7, 2. 3. 8; c. 10, 22; c. 18, 28; c. 19, 31. 42, sein Gebrauch aramäischer

Wörter, die er überſetzt, c. 1, 38. 41. 42; c. 9, 7; c. 19, 13. 17; c. 20, 16. Das Selbſtzeugnis des Buches wird ſodann ausdrücklich durch andere Jünger beſtätigt, c. 21, 24 (beachte das auffallende *οἴδαμεν*), ſo daß das Evangelium entweder für eine Schrift des Apoſtels Johannes oder für das Werk eines frivolen und zugleich gedankenloſen Betrügers zu halten iſt. Demgemäß iſt es auch immer in der Kirche für ein apoſtoliſch-johanneiſches Werk anerkannt worden. Schon bei den apoſtoliſchen Vätern (Barnabas, Ignatius) finden ſich deutliche Bezugnahmen darauf. Juſtin zitiert es, und Tatian beginnt ſein Diatessaron mit dem Prolog des Evangeliums. Selbſt Ketzer und Heiden legen Zeugnis dafür ab (Gnoſtiker, Montanisten, Celſus). Namentlich aber ſeit dem Ende des zweiten Jahrhunderts wird es durch beſtimmte und direkte Zeugniſſe als Werk des Johannes beſtätigt. (Theophilus von Antiochien, Peſchittha, Kanon Muratori, Irenäus, Tertullian, Clemens Alexandrinus, Origenes, Euſebius; vgl. Euſebius III, 24. 25; V, 8; VI, 14. 25; VII, 25.) Daß es in jener Zeit auch ſchon angegriffen und verworfen wurde von Marcion und den Alogern, hatte ſeinen Grund in deren ketzeriſchen, gerade von dieſem Evangelium verworfenen Anſichten und wird alſo zu einem Zeugnis für dasſelbe. Trotzdem iſt es in neuerer Zeit hart angegriffen, ſeine Abfaſſung durch den Apoſtel Johannes heftig bekämpft, ſeine Entſtehung vielfach erſt in das zweite Jahrhundert verlegt und ſein ganzer Inhalt als tendenziös bezeichnet worden, unter vielen andern beſonders von Bretſchneider, F. C. Baur und ſeiner Schule, Keim, Ezra Abbott, Schürer, Harnack, B. W. Bacon, Jülicher, Bouſſet, Schwartz, Wellhauſen, Heitmüller, Spitta, von denen die Letztgenannten beſonders auch die Einheit des Buches beſtreiten und darum mit Quellenſcheidungen und Textveränderungen daran arbeiten und eine Grundſchrift, verſchiedene Bearbeiter und Interpolatoren und einen längeren literariſchen Prozeß annehmen. Ihnen gegenüber haben Lücke, Ebrard, Guericke, Godet, Keil, Luthardt, Zahn, Haußleiter, Barth, Feine, Sanday die Echtheit des Buches verteidigt und nachgewieſen, daß man, um dieſe erfolgreich beſtreiten zu können, „erſt die ganze Kirchen- und Literaturgeſchichte der zwei erſten chriſtlichen Jahrhunderte über den Haufen werfen und das Unterſte zu oberſt kehren“ müſſe.[7] Der Hauptanſtoß, den dieſes ſo ſtark bezeugte Evangelium darbietet, iſt ſein gewaltiges, unzweideutiges Zeugnis von der Gottheit Chriſti, dem ewigen, präexiſtenten Logos. Die von den Kritikern vorgebrachten Gründe laſſen ſich wohl widerlegen: das Bild JEſu ſei

7) Ebrard, Realenzyklopädie 2 VII, 20.

ein völlig anderes als bei den Synoptikern, die Offenbarung des Logos, nicht der Menschensohn (aber die Verschiedenheit ist nur relativ, nicht absolut, auch die Synoptiker haben die Lehre von der Gottheit Christi, wie andererseits bei Johannes nicht die wahre, volle menschliche Natur Christi fehlt). — Die Reden Christi bei Johannes seien verschieden von denen der Synoptiker, voll Wiederholungen, nur Explikation der Logosidee (aber der eigentümliche Inhalt der Reden erklärt sich aus den verschiedenen Umständen, unter denen JEsus redet, aus der Beschaffenheit seiner verschiedenen Zuhörer und Gegner, aus dem Zweck des Evangeliums, und die verschiedene Form der Reden erklärt sich aus der Eigenart des Verfassers). — Es fänden sich geschichtliche Widersprüche mit den Synoptikern, z. B. bei der Tempelreinigung und dem letzten Passah und Todestag Christi (aber die Tempelreinigung ist zweimal vollzogen, und die Schwierigkeiten in der Zeitbestimmung des letzten Passahs lassen sich durch eine eingehende Exegese lösen). — Ein ungebildeter Fischer könne nicht solche hohe, philosophische Ideen gehabt haben (aber diese Ideen ruhen auf dem Alten Testament, sind von Christo gelehrt und durch den Geist der Wahrheit angeeignet). — Ein und dieselbe Person könne nicht die Apokalypse und das Evangelium geschrieben haben, der bilderreiche Apokalyptiker könne sich nicht verwandeln in den mystisch-spekulativen Evangelisten (aber die johanneische Herkunft beider Schriften ist aufs sicherste bezeugt, und ein genaues Studium beider zeigt auch sachliche und sprachliche Verwandtschaft). — Der Presbyter Johannes sei der Verfasser des Evangeliums (aber die selbständige Existenz eines solchen ist unbewiesen und unbeweisbar; vgl. oben). — In dem Buche fänden sich „Aporien", unglaubwürdige Berichte etc. (aber alle die neuesten Argumente der liberalen Kritiker sind von ebenso „wissenschaftlichen" Kritikern genau geprüft und zurückgewiesen worden, und „man wird es erleben, unmutig oder mit Freuden: ‚Dieser Jünger stirbt nicht', c. 21, 23").[8] Auch die Echtheit des 21. Kapitels (das als Anhang zu fassen ist, nachdem c. 20, 30. 31 das eigentliche Werk mit der Zweckangabe geschlossen ist), die öfters geleugnet worden ist, ist festzuhalten, da dieses Kapitel in allen Handschriften und Übersetzungen sich findet, und Sprache und Inhalt desselben durchaus johanneisch sind. (Lehre u. Wehre 55, 337: „Abfassung und Anlage des Johannesevangeliums.")

Disposition. Das Evangelium beginnt mit dem wunderbaren Prolog als Einleitung, c. 1, 1—18, der eine Zusammen-

8) Barth, Einleitung, 311.

fassung des Ganzen gibt, die johanneischen Grundbegriffe enthält und JEsum als den ewigen, göttlichen Logos schildert, der Licht und Leben ist, der Fleisch geworden ist und Gnade und Wahrheit als vollkommene Gottesoffenbarung gebracht hat. Es zerfällt sodann in zwei Hauptteile. Der I. Teil, c. 1, 19—12, 50, schildert JEsu Wirken in der Welt, und zwar 1. seine Einführung in die Welt c. 1, 19—52; 2. seine Selbstoffenbarung im Kreise der Seinen, c. 2, 1—11, in Jerusalem, c. 2, 12—3, 36, in Samaria, c. 4, 1—42, und in Galiläa, c. 4, 43—54; 3. seinen Kampf mit der Welt, mit dem Unglauben seines Volkes, wobei er sich als das Leben der Welt offenbart, c. 5. 6, als das Licht der Welt, c. 7—10, das aber von der Welt nicht angenommen, sondern verworfen wird zum Gericht für die Welt, c. 11. 12. Der II. Teil, c. 13—21, schildert JEsu Ausgang aus der Welt, und zwar 1. seine Belehrung der Jünger über seinen Hingang zum Vater, c. 13—17 (JEsu Abschiedsreden, c. 14—16, sein hohepriesterliches Gebet, c. 17), 2. die Leidensgeschichte, c. 18. 19, 3. die Auferstehungs- und Herrlichkeitsgeschichte, c. 20, mit c. 21 als Anhang.

6. Die Apostelgeschichte.

Verfasser. Die Apostelgeschichte, *πράξεις (τῶν) ἀποστόλων*, Acta oder Actus Apostolorum, bezeichnet sich selbst als Fortsetzung des dritten Evangeliums, vgl. c. 1, 1 mit Luk. 1, 1—4, ist also von Lukas verfaßt, wie sie auch an denselben Theophilus gerichtet ist. Doch hat sie von vornherein Selbständigkeit gegenüber dem dritten Evangelium besessen, will auch selbst für sich verwendbar sein, vgl. c. 1, 6—12 mit Luk. 24, 50—53, Act. 1, 13 mit Luk. 6, 13—16; auch treten beide Bücher nie im Kanon verbunden auf. Andererseits nimmt in Einzelheiten das zweite Buch auf das erste Bezug, vgl. c. 4, 27 mit Luk. 23, 6—12, und auch durch ihre Sprache verraten sich beide als Werke desselben Verfassers, der ein flüssiges Griechisch schreibt. Über dessen Person und Verhältnis zu Paulus gilt das S. 30 Gesagte. Aus letzterem erklärt sich auch, daß Lukas in diesem Buche neben Petrus hauptsächlich Pauli Geschichte und Wirksamkeit ausführlich berichtet, und sich auch hier ein gewisser „paulinischer Charakter" erkennen läßt; die paulinische Rechtfertigungslehre, c. 13, 38. 39; die Annahme der Heiden ohne Verpflichtung auf das Zeremonialgesetz, c. 10. 11. 15 etc.

Zweck. Als Fortsetzung des Lukasevangeliums hat die Apostelgeschichte denselben Zweck wie jenes. Zunächst für den Heidenchristen Theophilus geschrieben, um ihm Bericht über den weiteren

Fortgang des Werkes Christi nach dessen Himmelfahrt zu erstatten, c. 1, 1. 2, ist sie im weiteren Sinne überhaupt für Heidenchristen bestimmt und „eine Glosse über die Episteln St. Pauli". Vgl. das oben und das beim Lukasevangelium Gesagte und Luther XIV, 92. Die Apostelgeschichte will der Geschichte JEsu, die Lukas im Evangelium dargeboten hatte, eine Geschichte der Apostel an die Seite stellen und den Siegeszug des Evangeliums von Jerusalem, der Zentralstätte des Judentums, bis nach Rom, der Hauptstadt des Weltreichs, schildern.

Zeit und Ort der Abfassung. Über die Zeit läßt sich nicht mehr festsetzen, als daß die Apostelgeschichte wohl bald nach dem Lukasevangelium geschrieben ist, noch vor der Zerstörung Jerusalems, aber nicht lange vor dem Jahre 70. C. 28, 30. 31 spricht nicht für ein früheres Datum, um das Jahr 63 (Harnack, Blaß), wie man auch aus diesen Worten nicht schließen kann, daß Lukas einen τρίτος λόγος beabsichtigt habe (Meyer, Zahn, Zöckler). Andererseits ist auch eine späte Verabfassung in der domitianischen Zeit, ca. 90 (Feine), und eine Benutzung der 93—94 vollendeten „Archäologie" des Josephus (Holtzmann, Mommsen) abzuweisen. Als Abfassungsort käme am ersten Rom in Betracht, wie schon Hieronymus angenommen hat, c. 28, 13—16 („wir"). 30. 31; Kol. 4, 14; Philem. 24; 2 Tim. 4, 11.

Authentie. Daß Lukas der Verfasser der Apostelgeschichte ist, c. 1, 1. 2, vgl. mit Luk. 1, 1—4, beruht, wie bei seinem Evangelium, auf einstimmiger und sicherster kirchlicher Überlieferung (Polykarp, Justin, Tatian, Peschittha, Canon Muratori, Irenäus, Tertullian, Clemens Alexandrinus, Origenes, Eusebius; vgl. Eusebius III, 4. 25). Daß in alter Zeit die Marcioniten, Manichäer, Ebioniten und andere Ketzer sie verwarfen, erklärt sich aus deren häretischer Stellung. In neuerer Zeit hat besonders F. C. Baur und seine Schule die Authentie bekämpft, die Apostelgeschichte als eine Tendenzschrift bezeichnet und ihre Glaubwürdigkeit bestritten. Aber die dafür vorgebrachten Gründe sind nicht durchschlagend: die Apostelgeschichte sei eine konziliatorische Schrift, um zwischen den beiden Parteien in der Urkirche zu vermitteln und ihre Häupter, Paulus und Petrus, einander näher zu bringen; Paulus hänge hier an dem Gesetz, c. 24, 14; c. 26, 22, und vollziehe gesetzliche Zeremonien, c. 16, 3; c. 18, 18; c. 21, 26, während er in seinen Briefen als der gesetzesfreie Heidenapostel erscheine; hingegen erscheine Petrus, das Haupt der gesetzestreuen Judenapostel, hier als der erste Heidenbekehrer, c. 10. c. 11, und befürworte die Freiheit

vom Gesetz, c. 15, 7—11; — die Apostelgeschichte verschweige tendenziös manches, z. B. die Erfahrungen Pauli mit den Judaisten in Galatien und Korinth, lasse ihn fünfmal nach Jerusalem reisen, c. 9, 26; c. 11, 30; c. 15, 4; c. 18, 22; c. 21, 17, während seine Briefe nur von drei Reisen wüßten, Gal. 1, 18; c. 2, 1; Röm. 15, 25; — die Apostelgeschichte stelle Paulus und Petrus in offensichtlichen und vollständigen Parallelismus, vgl. c. 3, 6 mit c. 14, 10; c. 8, 17 mit c. 19, 6; c. 8, 20 mit c. 13, 10; c. 9, 40 mit c. 20, 10; c. 10, 10 mit c. 22, 17; c. 12, 7 mit c. 16, 26; c. 10, 26 mit c. 14, 15; c. 5, 39 mit c. 23, 9 etc. (Aber diese Unionstendenz ist künstlich fabriziert und aus der Baurschen Geschichtskonstruktion von dem unversöhnlichen Gegensatz des Petrinismus und Paulinismus hervorgegangen, die eben durch die Apostelgeschichte widerlegt wird; in allen wesentlichen Punkten stimmen Paulus' Briefe und die Apostelgeschichte überein, und aus der Nichterwähnung darf man nicht ein Nichtgeschehen folgern; überhaupt schreibt Lukas keine Biographie des Paulus, und der verschiedene Zweck der Apostelgeschichte und der apologetischen Briefe Pauli ist nicht zu übersehen; die Parallelisierung ist nur an einem Teile des Stoffes durchzuführen und übersieht, daß die Taten der beiden Apostel und ihre Verkündigung naturgemäß manche Verwandtschaft gehabt haben etc.) Wenn andere neuere Kritiker historische Angaben der Apostelgeschichte bestreiten wollen, so kann darauf hingewiesen werden, daß gerade die geschichtliche Treue und Glaubwürdigkeit des Lukas von hervorragenden Forschern betont und anerkannt worden ist (L. v. Ranke, E. Curtius, Blaß, Ramsay). Von besonderer Wichtigkeit ist, daß Lukas in den sogenannten „Wir"-Stücken, c. 16, 10—17; c. 20, 5—15; c. 21, 1—18; c. 27, 1—28, 16 (nach Codex D auch c. 11, 28), als Augenzeuge des Erzählten redet, und alle Versuche, diese Abschnitte als Reste einer andern Schrift oder eines Reisetagebuchs hinzustellen, von Timotheus oder Titus oder Silas oder auch Lukas verfaßt, dem aber dann die übrigen Abschnitte abgesprochen werden, sind mißlungene und neuerdings namentlich von Harnack als solche erwiesen worden. Die Identität des Verfassers, der am Anfang des Buches in der ersten Person redet, und des in den „Wir"-Stücken erzählenden Begleiters des Paulus steht fest. Ebenso sind auch die andern neueren Versuche, in der Apostelgeschichte schriftliche Quellen herauszuschälen, als unbegründete Hypothesen abzuweisen, da das Buch sich nach jeder Seite hin als ein einheitliches, schöngegliedertes und wohlgeordnetes Werk erweist, und sich über die Benutzung schriftlicher Vorlagen seitens des Verfassers hier

ebensowenig wie beim Evangelium, Luk. 1, 1—4, etwas Sicheres sagen läßt. (Für c. 1—12 nimmt B. Weiß eine judenchristliche Quelle an, die Lukas mit Zusätzen versehen habe, Spitta denkt an zwei Quellen, A und B, Hilgenfeld an *πράξεις Πέτρου*, c. 2—5 etc., *πράξεις τῶν ἑπτά*, c. 6—8, und *πράξεις Παύλου*, c. 9; c. 13—28, und einen Redaktor, der Zusätze gemacht habe, Clemen an drei Quellen und drei Redaktoren verschiedener Geistesrichtung etc.)

Disposition. C. 1 bildet die Einleitung und enthält in V. 8 das Thema des ganzen Buches und die Ankündigung seiner beiden Teile. Diese sind: I. das apostolische Zeugnis in Palästina, c. 2—12, und zwar 1. in Jerusalem, c. 2—7 (a. die Ausgießung des Heiligen Geistes und die Stiftung der Kirche, c. 2; b. das erste Wunder des Petrus und Johannes und dessen Folgen, c. 3. 4; c. weiteres Zeugen und Wirken der Apostel, ihre Verfolgung und Errettung, c. 5; d. des Stephanus Wahl, Zeugnis und Ende, c. 7. 8), 2. das apostolische Zeugnis außerhalb Jerusalems in Judäa und Samaria bis nach Antiochien in Syrien als Vorbereitung der Heidenmission, c. 8—12 (a. des Philippus Predigt in Samaria und der Besuch des Petrus und Johannes; der Kämmerer aus dem Mohrenland, c. 8; b. Pauli Verfolgungseifer und Bekehrung, c. 9, 1—30; c. Petri Wirken in Lydda, Joppe und Cäsarea; erste Predigt vor Heiden; Cornelius, c. 9, 31—10, 48; d. Anerkennung der Heidenpredigt in Jerusalem; Antiochien wird Missionszentrum, c. 11; e. Christenverfolgung; Petri Errettung, c. 12); II. das apostolische Zeugnis in den Heidenländern, c. 13 bis 28, und zwar 1. die Ausbreitung der Kirche durch die Heidenmission des Paulus, c. 13—20 (a. die erste Missionsreise im Süden Kleinasiens, c. 13. 14; b. das Apostelkonzil, c. 15, 1—35; c. Pauli zweite Missionsreise und sein Vordringen nach Europa bis nach Korinth, c. 15, 36—18, 22; d. seine dritte Missionsreise und sein Wirken in Ephesus, c. 18, 23—20, 38); 2. die Reise Pauli nach Rom und der Übergang des Evangeliums in die Welthauptstadt, c. 21—28 (a. die Vorbereitung dazu durch die Reise nach Jerusalem, c. 21, 1—26; b. ihre Verhinderung durch Pauli Verhaftung und Gefangenschaft in Jerusalem und Cäsarea, c. 21, 27—26, 32; c. ihr Vollzug auf Grund seiner Appellation an den Kaiser, c. 27. 28). Beachtenswert ist, wie es gegen den Schluß jedes der größeren Abschnitte heißt: das Wort Gottes wuchs, c. 6, 7; c. 12, 24; c. 19, 20; und das ganze Buch schließt mit gewichtigen, fast feierlichen Siegesworten, c. 28, 30. 31.

B. Die didaktischen Bücher.

I. Die Briefe Pauli.

1. Pauli Leben und Wirken.

Paulus, *Παῦλος*, der Kleine, ursprünglich Saulus, *Σαοῦλ*, *Σαῦλος*, שָׁאוּל, der Erbetene, war zu Tarsus in Zilizien, einer Stätte blühender griechischer Wissenschaft, geboren, Act. 9, 11; c. 21, 39; c. 22, 3. Seine Eltern waren Juden vom Stamme Benjamin, Phil. 3, 5; Röm. 11, 1; 2 Kor. 11, 22, besaßen jedoch das römische Bürgerrecht, Act. 16, 37. 38; c. 22, 25—29. Schon in früher Jugend, Act. 26, 4. 5, wurde er in Jerusalem, wo er Verwandte hatte, c. 23, 16, von Gamaliel im Gesetz unterrichtet, c. 22, 3, und wurde, wie sein Vater und sein Lehrer, auch ein Glied der Sekte der Pharisäer, c. 23, 6; c. 26, 5, erlernte aber nebenbei auch das Handwerk eines Zeltmachers, c. 18, 3. Griechische Bildung hatte er sich wahrscheinlich in seiner Heimat erworben, Act. 17, 28; 1 Kor. 15, 33; Tit. 1, 12. Mit großem Ernst und Eifer trachtete er nach der Gerechtigkeit im Gesetz, Phil. 3, 6, nahm daher hervorragenden Anteil an der ersten Christenverfolgung, Act. 7, 57; c. 22, 20; c. 8, 1. 3; c. 22, 4; c. 26, 9—11; 1 Kor. 15, 9; Gal. 1, 23; 1 Tim. 1, 13. 15, und reiste deshalb auch nach Damaskus, c. 9, 1. 2; c. 22, 5; c. 26, 12. Aber auf dem Wege dahin erschien ihm Jesus, bekehrte ihn wunderbar und bestimmte diesen hochbegabten, trefflich ausgerüsteten Jüngling und feurigen, energischen Charakter zum Heidenapostel, c. 9, 3—19, besonders V. 15; c. 22, 6—16; c. 26, 12—18; 1 Kor. 9, 1; c. 15, 8; 2 Kor. 4, 6; Gal. 1, 15. 16. Dies geschah im Jahr 34 oder 35.[9] Nach kurzem Aufenthalt in Damaskus, Act. 9, 19—22, begab sich Paulus nach Arabien, kehrte dann zunächst nach Damaskus zurück, Gal. 1, 17, mußte drei Jahre nach seiner Bekehrung von dort fliehen, Act. 9, 23—25; 2 Kor. 11, 32. 33, kam zum ersten Male wieder nach Jerusalem und wurde von Barnabas bei den Aposteln eingeführt, Gal. 1, 18. 19; Act. 9,

9) Dieses Datum und dann die ganze Chronologie des Lebens Pauli ergibt sich durch Berechnung aus den Andeutungen der Schrift in Verbindung mit zeitgeschichtlichen Ereignissen: Gal. 1, 15—2, 1; 2 Kor. 11, 32; Act. 9, 23—28 (nach Josephus und Dio Cassius fällt der Krieg der Römer mit Aretas in die Jahre 37 und 38); Act. 12, 19—25 (nach Josephus starb Herodes 44, und die Hungersnot, Act. 11, 28, fällt in dieselbe Zeit); Act. 13, 7; c. 18, 2 (nach einer alten Inschrift ist Sergius Paulus vor 51 Prokonsul auf Zypern gewesen, und die Vertreibung der Juden aus Rom ist nach Sueton und Dio Cassius zwischen 45 und 54 zu setzen); Act. 18, 12 (Gallio war Prokonsul von Achaja 53—54); Act. 24, 27 (Festus wurde nach Josephus, Tacitus und Eusebius 60 Prokurator).

26—28 (Anno 37/38). Auch von Jerusalem mußte er bald fliehen; er ging dann in seine Heimatstadt Tarsus, Act. 9, 29. 30; c. 22, 17—21; Gal. 1, 18. 21. 23, wo ihn Barnabas aufsuchte und zu einjähriger Tätigkeit nach Antiochien in Syrien führte, Act. 11, 25. 26. Von hier aus begab er sich zur Überbringung einer Kollekte zum zweiten Male nach Jerusalem, Act. 11, 27—30; c. 12, 21—25 (Anno 44/45). Einige Zeit nach seiner Rückkehr nach Antiochien wurde er mit Barnabas von der dortigen Gemeinde abgeordnet und begann nun seine große, weltumfassende Wirksamkeit unter den Heiden, Act. 13, 1—3.

Diese heidenapostolische Wirksamkeit Pauli vollzog sich teils durch große Missionsreisen, teils durch Sendschreiben, besonders an Gemeinden, die er auf diesen Reisen gegründet hatte. Die erste Reise, Act. 13, 4—14, 26, nach dem Jahre 45, wahrscheinlich 50—51 ausgeführt, führte den Apostel mit Barnabas als Gehilfen und anfänglich Johannes Markus als Diener, c. 13, 2. 7. 13, durch Zypern, vgl. Act. 4, 36 (Salamis, Paphos), und durch die südkleinasiatischen Landschaften Pamphylien (Perge), Pisidien (Antiochien) und Lykaonien (Ikonium, Lystra, Derbe), c. 13, 5. 6. 13. 14. 51; c. 14, 6. 8. Sie wandten sich zunächst an die Juden, wenn aber diese das Wort von sich stießen, an die Heiden, c. 13, 14. 42—50, und gründeten in diesen Städten aus Juden und Heiden gemischte, hauptsächlich aus letzteren bestehende Christengemeinden. Nach ihrer Rückkehr auf wesentlich demselben Wege nach Antiochien in Syrien, c. 14, 20. 21. 24—26, wurden sie wegen einer Streitfrage über die Beschneidung der Heidenchristen zu einem Apostel- und Ältestenkonzil nach Jerusalem abgeordnet, auf dem dann die Frage zugunsten der Heidenchristen entschieden und auch die heidenapostolische Wirksamkeit Pauli anerkannt wurde, Act. 15, 1—29; Gal. 2, 1—10 (dritter Besuch Pauli in Jerusalem, 17 Jahre nach seiner Bekehrung, Anno 51/52, Gal. 1, 18; c. 2, 1).

Bald nach seiner Rückkehr nach Antiochien, Act. 15, 30—35; Gal. 2, 11, trat Paulus die zweite Missionsreise an, Act. 15, 36—18, 22, Anno 52—54, diesmal nicht von Barnabas und Johannes Markus, sondern von Silas, bald auch von Timotheus und zeitweilig von Lukas, begleitet, c. 15, 37—40; c. 16, 1—3. 10—17 (wir). Er besuchte zuerst die früher gegründeten Gemeinden im südlichen Kleinasien und stärkte sie, c. 15, 41; c. 16, 1—5, zog dann durch Phrygien und Galatien und wollte durch Bithynien reisen, V. 6—8, wurde jedoch von Gott nach Mazedonien gerufen, V. 9. 10, betrat zum ersten Male europäischen Boden und kam nach

Philippi, V. 12, Theſſalonich, c. 17, 1, Beröa, V. 10, Athen, V. 15, und Korinth, c. 18, 1. Überall ſtiftete er Gemeinden. In Korinth blieb er anderthalb Jahre und machte dieſe Stadt zum Zentrum ſeiner Wirkſamkeit in Achaja, c. 18, 11, ſchrieb auch von hier aus zweimal an die von außen angefochtene und von innen bedrohte Gemeinde in Theſſalonich, c. 18, 5, vgl. mit 1 Theſſ. 1, 1; c. 3, 1. 6; 2 Theſſ. 1, 1. Von Korinth aus reiſte er aus perſönlichen Gründen über Epheſus und Cäſarea zum vierten Male nach Jeruſalem, Act. 18, 18—22 (*ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν*), und kehrte zurück nach Antiochien.

Bald danach unternahm Paulus ſeine dritte Miſſionsreiſe, Act. 18, 23—21, 17, Anno 54—57, auf der Timotheus, Titus, Lukas und andere Gehilfen und Gefährten kürzere oder längere Zeit in ſeiner Umgebung waren, Act. 19, 22; c. 20, 4. 5—15; c. 21, 1—18 (wir); 1 Kor. 1, 1; c. 16, 10; 2 Kor. 1, 1; c. 2, 13; c. 7, 6. 13; c. 8, 6; c. 12, 18. Zunächſt beſuchte er die Gemeinden in Kleinaſien zwecks ihrer Stärkung, Act. 18, 23, und machte dann Epheſus zum Ort eines faſt dreijährigen Aufenthalts und zum Mittelpunkt ſeiner Wirkſamkeit in Vorderkleinaſien, c. 19, 1. 8. 10. 22; c. 20, 31. In dieſer Zeit ſeines epheſiniſchen Aufenthalts ſchrieb er wohl zuerſt, Gal. 1, 6, an die verführten galatiſchen Gemeinden (vgl. aber unten die Einleitung zum Galaterbrief), ſodann gegen das Ende dieſer Zeit an die beunruhigte Korinthergemeinde den erſten Brief, in dem er ihr ſeinen Beſuch ankündigte, 1 Kor. 16, 5. Ehe er aber dorthin kam, richtete er, nachdem er Epheſus zu Pfingſten 57, 1 Kor. 16, 8, ſchon verlaſſen hatte, von Mazedonien aus den zweiten Brief an die korinthiſche Gemeinde und beſuchte ſie dann, Act. 19, 21; c. 20, 1. 2, vgl. mit 2 Kor. 8, 1—4; c. 9, 4. Doch blieb er nur drei Monate dort, da ſein Sinn nach Rom und dann nach Spanien gerichtet war, weshalb er auch von Korinth aus zur Vorbereitung einen Brief an die römiſche Gemeinde richtete, Act. 19, 21; Röm. 15, 23. 24. 28. 29; c. 16, 1. Zuvor aber wollte er noch einmal nach Jeruſalem reiſen, hauptſächlich um eine Kollekte zu überbringen, Act. 19, 21; c. 20, 16. 22; Röm. 15, 25—27, beſuchte auf dieſer Reiſe früher gegründete Gemeinden und nahm Abſchied von ihnen, Act. 20, 3—21, 14, beſonders von den Älteſten der epheſiniſchen Gemeinde, weil ſie ihn nicht mehr ſehen würden, c. 20, 17. 25. 38; c. 21, 10—14. Er kam dann Pfingſten 58, c. 20, 6. 16; c. 21, 15, zum fünften Male nach Jeruſalem, geriet aber dort durch Anklage und Aufruhr der Juden in die Hände der Römer, c. 21, 27. 31, und wurde wegen

der Nachstellungen seiner Feinde, c. 22, 22; c. 23, 10. 12—22, nach Cäsarea gebracht zu zweijähriger Haft unter dem Prokurator Felix, c. 23, 23—35; c. 24, 23. 27, Anno 58—60. Von dessen Nachfolger, Festus, appellierte er an den Kaiser, c. 25, 10—12. 21; c. 26, 32, wurde im Winter 60/61, c. 27, 9. 10 (Fasten des großen Versöhnungstages im Herbst), c. 28, 1. 11, auf beschwerlicher, aber von Gott sichtlich geleiteter Reise nach Rom gebracht, c. 27. 28, und dort zwei Jahre (61—63) in milder Gefangenschaft gehalten, c. 28, 16. 30. 31, mit welcher Angabe die Apostelgeschichte schließt. Während seiner Gefangenschaft, und zwar von Rom, nicht von Cäsarea aus, richtete er an seine verwaisten Gemeinden zu deren Stärkung und Ermunterung die Briefe an die Epheser, Kolosser und Philipper und schrieb auch den Privatbrief an Philemon in Kolossä. Vgl. unten die Einleitung zu den Gefangenschaftsbriefen.

Nach allgemeiner und zuverlässiger kirchlicher Überlieferung ist Paulus unter Nero in Rom als Märtyrer gestorben (Clemens Romanus, Cajus, Dionysius von Korinth, Irenäus, Tertullian, Origenes, Eusebius, Hieronymus; vgl. Eusebius II, 22. 25; III, 1. Umstritten ist jedoch, ob dies am Ende der in der Apostelgeschichte erwähnten Gefangenschaft geschehen ist (Lardner, de Wette, Baur, Winer, Wieseler, Ebrard, Thiersch, Schaff, Holtzmann), oder ob Paulus aus dieser wieder frei geworden, später jedoch in eine zweite römische Gefangenschaft geraten und dann getötet worden ist (Usher, Mosheim, Hug, Gieseler, Neander, Credner, Guericke, Huther, Lange, Bleek, Hofmann, Zahn, Harnack, Barth, Feine). Für die letztere Annahme sprechen schwerwiegende, durchschlagende Gründe: 1. die Gewißheit Pauli, aus der römischen Gefangenschaft wieder frei zu werden und ins Morgenland zu reisen, Phil. 1, 25; c. 2, 24; Philem. 22; 2. Pauli ganz andere Gefangenschaftsverhältnisse nach dem 2. Timotheusbrief und seine Gewißheit des nahen Endes, 2 Tim. 1, 8; c. 2, 9—13; c. 3, 12; c. 4, 6—9. 10—13. 16—18, vgl. mit Act. 28, 16. 30. 31; Eph. 6, 18—22; Kol. 4, 7—14; Phil. 4, 21. 22; Philem. 23. 24; vgl. auch Eusebius II, 22; 3. die Angaben der Apostelgeschichte, c. 20—28, die in keiner Weise auf einen ungünstigen Ausgang des Prozesses schließen lassen, und deren merkwürdiger Schluß, c. 28, 30. 31, offenbar auf eine Wendung in Pauli Lebensumständen hinweist, aber nicht auf sein Martyrium; 4. das Vorhandensein der drei inhaltlich nahe verwandten und jedenfalls zeitlich einander naheliegenden Briefe an Timotheus und Titus, deren Entstehung mit ihrem klaren Zwecke und den in ihnen erwähnten Verhältnissen und Reisen in keine andere Zeit des

Lebens Pauli paßt als nach dem Jahre 63, Tit. 1, 5; c. 3, 12; 1 Tim. 1, 3; c. 3, 14; c. 4, 13; 2 Tim. 4, 10—13. 20. 21; vgl. unten die Einleitung zu den Pastoralbriefen; 5. die gutbezeugte Reise Pauli nach Spanien (Clemens Romanus: *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών*. Canon Muratori: profectionem Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis); vgl. auch Röm. 15, 24. 28. Nach den Andeutungen der Schrift und der kirchlichen Überlieferung ergibt sich folgendes als letztes Lebensschicksal und Wirken des Apostels: Noch im Jahre 63, jedenfalls vor der neronischen Christenverfolgung 64, ist Paulus frei geworden, hat, wenn der Hebräerbrief von ihm ist, diesen von Italien aus geschrieben, Hebr. 10, 34; c. 13, 23. 24 (vgl. unten die Einleitung zu diesem Brief), ist hierauf entweder gleich in den Orient (Phil. 1, 25; c. 2, 24; Philem. 23) oder, wahrscheinlicher, zuerst nach Spanien gereist (Röm. 15, 24. 28 — Canon Muratori) und dann etwa im Jahre 64 ins Morgenland und wohl zuerst nach Kreta gekommen. Dort ließ er Titus zurück, um sein Werk fortzusetzen, Tit. 1, 5, begab sich dann nach Ephesus und von da über Troas nach Mazedonien und schrieb von Orten dieser Reise aus, etwa in den Jahren 64/65, den Brief an Titus und den ersten an den in Ephesus als Fortsetzer seines Werkes zurückgebliebenen Timotheus, 1 Tim. 1, 3; c. 3, 14; c. 4, 13; 2 Tim. 1, 18; c. 4, 13. 19 (c. 1, 16. 17). 20. Den Winter 65/66 verbrachte er in Nikopolis (wahrscheinlich Nikopolis in Epirus), Tit. 3, 12, und in das Jahr 66 fällt seine zweite Reise nach Rom (und eventuell nach Spanien) und seine zweite Gefangenschaft. Aus dieser schrieb er angesichts des Märtyrertodes den 2. Brief an Timotheus etwa 66/67, 2 Tim. 1, 8. 12. 16. 17; c. 2, 9; c. 4, 6—18, und ist 66/67, spätestens 68, in Rom enthauptet und begraben worden. (Eusebius II, 22. 25.)

Die Reihenfolge der paulinischen Briefe in den Bibelausgaben ist nach dem Vorhergehenden keine chronologische. Zuerst stehen die Briefe an Gemeinden, dann diejenigen an Einzelpersonen, und die Anordnung ist hauptsächlich nach dem äußeren Umfang und der objektiven Bedeutsamkeit der Briefe geschehen, weniger nach einer angenommenen Rangordnung der Empfänger. Zeitlich und sachlich betrachtet, zerfallen die Briefe in vier Gruppen: die 2 Thessalonicherbriefe, die 4 Hauptbriefe (Röm., 1 und 2 Kor., Gal.), die 4 Gefangenschaftsbriefe (Eph., Kol., Phil., Philem.) und die 3 Pastoralbriefe.

Vielfach hat man angenommen, daß Paulus außer den genannten Briefen noch andere Schreiben an die von ihm gegründeten

oder ihm bekannten Gemeinden gerichtet habe, die verloren gegangen ſeien. Die Annahme eines allererſten Briefes an die Korinther, 1 Kor. 5, 9, iſt möglich, jedoch nicht notwendig; vgl. 1 Kor. 9, 15; Röm. 15, 15; 1 Theſſ. 5, 27; 2 Theſſ. 3, 14 (Briefſtil), die Annahme eines zwiſchen den erſten und zweiten Korintherbrief fallenden Schreibens an dieſe Gemeinde, 2 Kor. 2, 4; c. 7, 8, problematiſch, die Annahme mehrerer Philipperbriefe, Phil. 3, 1, nicht zu erweiſen und die Annahme eines Laodicenerbriefes, Kol. 4, 16, ohne Grund. Hingegen wurden ſchon zu Pauli Lebzeiten unechte, ihm untergeſchobene Briefe verbreitet, 2 Theſſ. 2, 2; c. 3, 17.

In bezug auf die Authentie der pauliniſchen Briefe gilt im allgemeinen, daß kein Teil des Neuen Teſtaments ſo viele und ſo beſtimmte alte Zeugniſſe aufzuweiſen hat wie ſie. Sie werden nicht nur von Juſtinus, Irenäus, Tertullian, Clemens Alexandrinus, Origenes, Euſebius erwähnt oder zitiert, ſondern auch ſchon von den apoſtoliſchen Vätern, die zum Teil an dieſelben Gemeinden ſchreiben und ſich auf Pauli Briefe berufen (1. Brief des Clemens Romanus an die Korinther, Ignatius' Brief an die Epheſer, Polykarps Brief an die Philipper). Ihr älteſtes Zeugnis haben die pauliniſchen Briefe 2 Petr. 3, 15. 16. Demgemäß hat auch die Kirche je und je ſie angenommen. Und nachdem im 19. Jahrhundert die Tübinger Schule die meiſten Paulusbriefe hart angegriffen und verworfen hat (außer Röm., 1 und 2 Kor., Gal.), hat in den letzten Jahrzehnten auch in den kritiſchen Kreiſen eine „rückläufige Bewegung" ſich gezeigt (A. Harnack u. a.). Nur die holländiſche Radikalkritik verwirft alle Paulusbriefe (Pierſon, Loman, Van Manen). Vgl. unten die Einleitung in die einzelnen Briefe. Zum ganzen Abſchnitt vgl. 41.—45. Synodalbericht des Öſtlichen Diſtrikts: „Paulus, der Apoſtel JEſu Chriſti", 1. und 2. Synodalbericht des North Dakota- und Montana-Diſtrikts: „Pauli Miſſionstätigkeit", 22. Synodalbericht des Minneſota-Diſtrikts: „Einige Miſſionsſtationen des Apoſtels Paulus." „Lehre und Wehre" 58, 8: „Pauli Lehrſtellung."

2. Briefe Pauli vor ſeiner Gefangenſchaft.

a. Die Theſſalonicherbriefe.

Nach Theſſalonich, der bedeutenden und volkreichen Handelsſtadt am Thermäiſchen Meerbuſen und Hauptſtadt der Provinz Mazedonien, war Paulus mit Silas (Silvanus) und Timotheus auf ſeiner zweiten Miſſionsreiſe Anno 52 gekommen und hatte aus Juden, beſonders aber aus griechiſchen Proſelyten und vornehmen

Frauen eine Gemeinde gegründet, Act. 17, 1—4. Doch mußte er bald wegen jüdiſcher Verfolgung die Stadt verlaſſen, V. 5—10, und konnte auch ſeinen Plan, wieder hinzureiſen, nicht ausführen, V. 13. 14; 1 Theſſ. 2, 17. 18. Er ſandte deshalb von Athen aus den Timotheus dahin, um die Gemeinde zu ſtärken und Erkundigungen über ſie einzuziehen, 1 Theſſ. 3, 1—5; Act. 17, 14. 15. Die Nachrichten, die ihm Timotheus nach Korinth brachte, veranlaßten ſeinen erſten Brief an die Theſſalonicher, der im Jahre 53, einige Monate nach der Trennung des Apoſtels von der Gemeinde, von Korinth aus geſchrieben iſt, zugleich im Namen des Silas und Timotheus, Act. 18, 1. 5; 1 Theſſ. 3, 6. 7; c. 1, 1. Die Gemeinde war trotz der Trübſale, die über ſie ergingen, treu geblieben und im Glauben und in der Liebe ein Vorbild geworden, 1 Theſſ. 1, 2. 3. 6—8; c. 3, 6; c. 4, 9. 10. Sie wurde jedoch noch ſchwer von heidniſchen Mitbürgern und feindlichen Juden angefochten, c. 2, 14—16; c. 3, 3. 4; c. 5, 15. Auch waren ſittliche Mängel im Gemeindeleben zu heben, da die Glieder beſtändig durch die ſie umgebende Zuchtloſigkeit der üppigen Weltſtadt bedroht wurden, und wohl auch Rückfälle in Unzucht, Betrügerei und Streitigkeiten vorgekommen waren, c. 4, 1—7; c. 5, 13. 14. Beſonders aber war auch Aufklärung und Belehrung über die Paruſie nötig, deren Verkündigung beſonders tiefen Eindruck in Theſſalonich gemacht hatte. Manche waren durch Todesfälle in der Gemeinde und über den Anteil der Geſtorbenen an der Paruſie beunruhigt, c. 4, 13—18; c. 5, 10; andere waren geneigt, ſich ſchwärmeriſch der täglichen Berufsarbeit zu entziehen und nur mit dem Gedanken an die Paruſie ſich zu befaſſen, c. 4, 11. 12; c. 5, 14; noch andere beſchäftigten ſich in ihren Gedanken mit dem genauen Zeitpunkt der Wiederkunft Chriſti, c. 5, 1. Deshalb iſt nach dem Gruße, c. 1, 1, Abſicht und Inhalt des in drei Teile zerfallenden Briefes: 1. liebreiche Stärkung der Angefochtenen und herzliche Ermahnung zur Beſtändigkeit, c. 1, 2—3, 13, wobei Paulus offenbar auch apologetiſch auf jüdiſche Gegner Bezug nimmt, ſeine Arbeit unter den Theſſalonichern ſchildert und die Lauterkeit ſeiner Abſichten betont, c. 2, 1—12; 2. Warnung vor Verſtrickung in das Welt- und Sündenweſen, c. 4, 1—12; 3. Belehrung über die Wiederkunft Chriſti und das rechte Verhalten in dieſer Hinſicht mit Einzelermahnungen, c. 4, 13—5, 24. C. 5, 25—28 bildet den Schluß des Briefes.

Nicht lange danach ließ Paulus, wieder mit Silas und Timotheus, dieſem erſten Briefe einen zweiten Brief an die

Theſſalonicher folgen, noch im Jahre 53 und noch von Korinth aus; vgl. 2 Theſſ. 1, 1 mit 1 Theſſ. 1, 1; Act. 18, 1. 5. 11. Er hatte neue Nachrichten aus Theſſalonich erhalten, 2 Theſſ. 3, 11. Die Gemeinde war zwar unter den fortgeſetzten Verfolgungen ſtandhaft geblieben, c. 1, 4, aber trotz der Mahnungen des Apoſtels im erſten Briefe waren ſchwärmeriſche Erwartungen der Paruſie aufgetreten, wahrſcheinlich infolge der wachſenden Verfolgung und des Wühlens von Irrlehrern, als ob der Tag des HErrn ſchon ſo gut wie da ſei, c. 2, 1. 2. Deshalb wollten manche Gemeindeglieder ſich gar nicht mehr mit irdiſcher Berufsarbeit befaſſen, c. 3, 6. 11. Darum iſt nach der Begrüßung, c. 1, 1. 2, dies Dreifache Zweck und Inhalt des Briefes: 1. eine Ermunterung der bedrängten Gemeinde mit dem Hinweis auf die Vergeltung beim Jüngſten Gericht, c. 1, 3—12; 2. eine Erinnerung, c. 2, 5, und Belehrung über die Wiederkunft Chriſti, der erſt das Auftreten des Antichriſten vorangehen müſſe, c. 2; 3. eine Warnung vor unordentlichem Wandel und Müßiggang, c. 3, 1—15. C. 3, 16—18 bildet den Schluß.

Beide Briefe zeigen in Gedanken und Sprache viel Verwandtſchaft und ſind wichtig beſonders wegen ihres eſchatologiſchen und ethiſchen Inhalts.

Die Echtheit der beiden Briefe hat allezeit in der Kirche feſtgeſtanden, wie ſie auch durch das kirchliche Altertum einſtimmig bezeugt iſt. Beſtritten wurde ſie erſt durch Baur und einzelne ſeiner Schüler, denen dann Steck und neuerdings niederländiſche Radikalkritiker folgten (z. B. van Manen). Baurs ungenügende und ſubjektive Gründe beim erſten Brief waren: Keine pauliniſche Originalität, keine Lehre von der Glaubensgerechtigkeit, keine Polemik gegen judaiſtiſche Geſetzeslehrer, unpauliniſche Apokalyptik (aber „der Apoſtel ſchrieb nicht lauter Römerbriefe“ [Holtzmann], und der Kampf gegen den Judaismus iſt nicht alleiniger Maßſtab für den echten Paulinismus). Der erſte Brief iſt darum gegenwärtig auch von liberalen Kritikern meiſtens anerkannt, hingegen der zweite Brief heftiger angegriffen worden (die ganze Baurſche Schule, Lipſius, Hilgenfeld, Weizſäcker, Schmiedel, Pfleiderer, Holtzmann, Wrede). Aber auch hier ſind die vorgebrachten Gründe nicht durchſchlagend: Nachahmung und Paraphraſe des erſten Briefes, kein neuer Inhalt, beſonders die apokalyptiſche Ausführung, c. 2, 1—12 (aber der zweite Brief liegt dem erſten zeitlich ſehr nahe und hat weſentlich dieſelbe Veranlaſſung wie dieſer; die Erwartung des Antichriſten ſtammt nicht aus der ſpäter geſchriebenen Apokalypſe, beſonders c. 13. 17. 19, ſondern iſt ſchon im Alten Teſtament, beſon-

ders bei Daniel, angebahnt und wird auch in andern neutestamentlichen Schriften berührt). Darum wird auch die Echtheit des zweiten Briefes von vielen Kritikern verteidigt (Reuß, Credner, Weiß, Zöckler, Jülicher, Harnack, Zahn, Wohlenberg, v. Dobschütz, Barth, Feine, Bacon, McGiffert).

b. Der Galaterbrief.

In bezug auf die Adressaten des Galaterbriefs bestehen zwei verschiedene Ansichten. Nach der älteren Ansicht ist der Brief an Einwohner der kleinasiatischen Landschaft Galatien gerichtet, in die Paulus auf seiner zweiten Missionsreise im Jahre 52 gekommen sei, Act. 16, 6, und wo er unter körperlichen Leiden das Evangelium gepredigt und christliche Gemeinden gegründet habe, Gal. 1, 2. 8. 9; c. 4, 13. 14, die hauptsächlich aus Heidenchristen bestanden, c. 4, 8; c. 5, 3; c. 6, 12, und sich bald durch Glauben und Liebe hervortaten, c. 3, 5; c. 4, 14. 15. Diese Gemeinden habe er auf seiner dritten Missionsreise, Anno 54, wieder besucht und gestärkt, Act. 18, 23. Diese sogenannte nordgalatische Theorie, Gal. 1, 2; c. 3, 1; 1 Kor. 16, 1, wird auch in neuerer Zeit von namhaften Auslegern vertreten (Schürer, Zöckler, Sieffert, Jülicher, Barth, Feine, Lightfoot, Moffatt). Hingegen hat in neuester Zeit die namentlich von Ramsay begründete sogenannte südgalatische Theorie viele Anhänger gefunden (Th. Zahn, Weizsäcker, Pfleiderer, O. Holtzmann, Clemen, Wohlenberg, J. Weiß, Weber, K. Lake), nach der die Leser des Briefes in der römischen Provinz Galatien zu suchen sind, zu der außer dem eigentlichen Galatien noch Pisidien, Isaurien, Teile von Lykaonien und Phrygien und andere Gebiete gehörten, und in der die bekannten Städte Antiochien in Pisidien, Ikonium, Lystra und Derbe lagen. In diesen hatte Paulus schon auf seiner ersten Missionsreise, Anno 50/51, Gemeinden gestiftet, Act. 13, 14. 51; c. 14, 6, die er dann auf seiner zweiten Reise wieder besuchte und vergrößerte, Act. 15, 36; c. 16, 1. 4—6. Für die südgalatische Ansicht sprechen unter andern folgende guten Gründe: 1. Paulus bezeichnet gewöhnlich die Länder nach ihren römischen Provinznamen: Achaja, Mazedonien, Illyrikum, Asia, Arabia etc., während Lukas in der Apostelgeschichte lieber die alten Landschaftsnamen beibehält: Hellas, Mysien etc. 2. Über die Gemeinden in der Landschaft Galatien ist in der Apostelgeschichte gar nichts mitgeteilt, und sie hätten einen der wichtigsten Briefe empfangen, während andererseits die Gemeinden im südlichen Kleinasien, deren Gründung ausführlich berichtet wird, in Pauli Briefen ganz übergangen würden. 3. Paulus hat im Interesse der

Leser des Briefes auf dem Apostelkonzil gekämpft, Gal. 2, 5, war aber damals nur in Südkleinasien, noch nicht in der Landschaft Galatien gewesen. 4. Barnabas wird geflissentlich im Brief erwähnt, c. 2, 1. 9. 13, der aber nur auf der ersten, nicht auch auf der zweiten Reise der Begleiter Pauli war und also die Gemeinden in der Landschaft Galatien nicht mitgegründet hatte, etc. (Für die nordgalatische Ansicht wird geltend gemacht, daß Lukas genau die lykaonischen Städte Lystra und Derbe von dem „galatischen Land" unterscheide, wohin Paulus erst später gekommen sei, Act. 14, 6; c. 16, 1. 6; daß die Krankheit Pauli, Gal. 4, 13, nicht gut in die erste, wohl aber in die zweite Reise Pauli passe; daß Paulus nicht die Einwohner von Lykaonien und Pisidien als „Galater" würde angeredet haben, Gal. 3, 1 etc.)

Wie man sich jedoch auch in dieser geographischen Frage entscheidet, die Situation des Briefes bleibt klar: Bald nach seinem zweiten Besuche, Gal. 4, 13; c. 1, 6, erfuhr Paulus, daß judaistische Irrlehrer in die galatischen Gemeinden eingedrungen waren und diese sowohl an seinem rechten apostolischen Amt, c. 1, 1. 12—20; c. 4, 17, als auch besonders an seiner evangelischen Lehre irregemacht hatten, ihnen die Beobachtung des jüdischen Zeremonialgesetzes, besonders der Beschneidung, als nötig zur Seligkeit auflegen wollten und die Mehrzahl der vormals heidnischen Glieder schon betört hatten, auch mit dem Hinweis auf irdische Vorteile, c. 1, 6—9; c. 3, 1—5; c. 4, 8—11; c. 5, 1—4. 7. 11. 12; c. 6, 12. 13. Eine Minderheit der Glieder lehnte zwar die Beschneidung ab und widersprach diesem Treiben, pochte aber auf fleischliche Freiheit und behandelte die andern lieblos, woraus heftige Streitigkeiten entstanden, c. 5, 13—15. 19—21. 24. 26; c. 6, 1—5.

Um diese tiefen Schäden wieder zu heilen und die Gemeinden vor dem seelenverderblichen Abfall zu bewahren, schrieb Paulus gegen seine Gewohnheit absichtlich eigenhändig, c. 6, 11 (vgl. Röm. 16, 22; 1 Kor. 16, 21; 2 Thess. 3, 17), den Brief an die Galater, nach der nordgalatischen Ansicht von Ephesus aus Anno 55, Act. 16, 6; c. 18, 23; c. 19, 1. 8. 10, vgl. mit Gal. 4, 13; c. 1, 6, nach der südgalatischen Ansicht schon Anno 53 von Korinth aus, Act. 13 und 14; c. 15, 36; c. 16, 1; c. 18, 1. 11, vgl. mit Gal. 2 und Act. 15. In erregtester Stimmung und in heiligem Eifer, Gal. 1, 6—9; c. 5, 12; c. 1, 20; c. 3, 1; c. 4, 19, aber klar und scharf verteidigt er einerseits sein apostolisches Amt und die Richtigkeit seiner Lehre und weist andererseits die falsche Folgerung fleischlicher Freiheit aus seiner Lehre ab. Der Brief ist ein

rechter Lehrbrief und hat einzigartige Bedeutung im Kampf und Sieg gegen den Judaismus. Kern und Stern desselben ist die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, ohne Werke des Gesetzes. Er zerfällt in drei Teile: Nach dem charakteristischen, von Pauli andern Briefen ganz verschiedenen Eingang, c. 1, 1—5. 6—10, in welchem die Verse 1 und 4 die Summa des Briefes enthalten, verteidigt Paulus in dem ersten, persönlichen oder historischen Teil sein rechtes apostolisches Amt, c. 1, 11—2, 21, in drei Gängen: Er hat sein Apostolat nicht von den älteren Aposteln, c. 1, 11—24; gerade die Säulenapostel zu Jerusalem haben seinen apostolischen Beruf anerkannt, c. 2, 1—10; vor allem hat Petrus, der angesehenste der älteren Apostel, sich einst Pauli öffentliche Strafe gefallen lassen, c. 2, 11—21. In dem zweiten, dogmatisch-polemischen Teil, c. 3 und 4, folgt sodann der Beweis für die Richtigkeit seiner Lehre, die schon von c. 2, 16 an summarisch dargelegt war, daß die Christen frei sind vom Gesetz. Dieser Teil zerfällt in zwei Unterabteilungen: a. Das Heil wird nicht durch Werke, sondern allein durch den Glauben erlangt, c. 3, 1—20, wie dies die Erfahrung der Galater, V. 1—5, das alttestamentliche Verheißungswort an Abraham, V. 6—14, und das Zeitverhältnis des Gesetzes zu der viel älteren Verheißung beweist, V. 15—20. b. Das Gesetz ist seinem Wesen nach von solcher Art, daß die Christen von ihm frei sein müssen, c. 3, 21—4, 31; denn als Zuchtmeister auf Christum hat es nur zeitweilige Bedeutung, c. 3, 21—4, 7, seine Beobachtung bedeutet einen verwerflichen Rückschritt für Christen, c. 4, 8—20, und gerade das Buch des Gesetzes zeigt die Freiheit vom Gesetz in der typischen Geschichte Ismaels und Isaaks, c. 4, 21—31. Im dritten, praktischen oder paränetischen Teil, c. 5, 1—6, 10, zieht Paulus die rechten ethischen Folgerungen aus seiner Lehre mit der Ermahnung, an der Freiheit in Christo festzuhalten. Dieser Teil zerfällt in drei Unterabteilungen: a. eine Warnung vor der Rückkehr unter das Joch der Beschneidung, c. 5, 1—12; b. eine Warnung vor einem Wandel nicht im Geist, sondern nach dem Fleisch, c. 5, 13—25; c. eine Ermahnung zu einem Wandel in brüderlicher Eintracht und Gemeinschaft, c. 5, 26—6, 10. Die Verse c. 6, 11—18 bilden den ebenfalls charakteristischen, von andern Briefen verschiedenen Schluß. Vgl. Luthers berühmte Auslegungen dieses seines Lieblingsbriefes, VIII, 1352; IX, 14. — 9. Synodalbericht des Kansas-Distrikts: „Was die Christengemeinden unserer Zeit aus dem Sendschreiben an die galatischen Gemeinden lernen sollen."

Die Echtheit des Briefes, der in Lehre und Sprache, in der

Tiefe des Inhalts und in der Form der Dialektik so klar das paulinische Gepräge trägt und durch das einstimmige Zeugnis der alten Kirche anerkannt ist, ist auch in neuerer Zeit kaum angegriffen worden. Selbst die Tübinger Schule nahm ihn mit den drei andern Hauptbriefen Pauli (Röm., 1 und 2 Kor.) an. Nur Bruno Bauer hat den Brief für eine Kompilation aus dem Römerbrief und den Korintherbriefen angesehen, und ihm sind Steck und die Holländer Pierson, Loman, van Manen mit nichtssagenden Gründen in der Bestreitung gefolgt.

c. Die Korintherbriefe.

Nach Korinth, der reichen, großen und berühmten Handelsstadt, einem Sitze griechischer Bildung, besonders der Philosophie und der Beredsamkeit, aber auch einem Herd aller Laster, besonders der Unzucht, war Paulus mit seinen Gefährten Silas und Timotheus auf seiner zweiten Missionsreise, Anno 52/53, gekommen, Act. 18, 1—17; 2 Kor. 1, 19. Durch seine schlichte Predigt von Christo, dem Gekreuzigten, die äußerlich zuerst in Schwachheit, Furcht und Zagen geschah, aber mit dem Beweis des Geistes und der Kraft, 1 Kor. 2, 1—5; c. 1, 17. 18; c. 3, 2, sammelte er dort eine große, blühende, aus Juden- und Heidenchristen gemischte, hauptsächlich aber aus Heidenchristen geringeren Standes bestehende Gemeinde, 1 Kor. 3, 6; c. 4, 15; c. 9, 1. 2; 2 Kor. 3, 3; Act. 18, 10. 4; 1 Kor. 7, 18; c. 9, 20. 21; c. 12, 2. 13; c. 1, 26—28; doch fehlte es in ihr auch nicht an Vornehmen und Reichen, 1 Kor. 11, 21. 22; c. 1, 14, vgl. mit Act. 18, 8; Röm. 16, 23. Nach anderthalbjähriger Wirksamkeit, während deren er sich selbst erhielt, 1 Kor. 4, 12; c. 9, 4—15. 18; 2 Kor. 11, 7—10; Act. 18, 3, verließ er Korinth, Act. 18, 11. 18. 19, worauf besonders der begabte und redegewandte Apollo in seinem Sinne sein Werk fortsetzte, Act. 18, 24—28; c. 19, 1; 1 Kor. 3, 5—9; c. 4, 6; c. 16, 12. Doch waren auch Judenchristen nach Korinth gekommen, die mit den Judenaposteln Petrus (und Jakobus, Gal. 2, 11) in näherer Verbindung zu stehen behaupteten, auf die Beobachtung des Zeremonialgesetzes drangen, Pauli Apostolat antasteten und sich ihm gegenüber rühmten, 1 Kor. 9, 1. 2; c. 15, 8—10; 2 Kor. 10—13. Infolgedessen, und da auch manche sich in ungebührlicher Weise an die glänzenden Gaben des Apollo hingen, bildeten sich in der Gemeinde Parteien, die sich gegenseitig bekämpften, 1 Kor. 1, 10—12;[10] c. 3, 3. 4. 21. 22; c. 4, 1—5; c. 11, 18. Dabei ver-

10) Die Näherbestimmung der christischen Partei ist schwierig: entweder eine antinomistische, libertinistische, gnostische, spiritualistische Partei, 1 Kor. 2, 4;

fiel die Kirchenzucht, c. 5, 1—5, und die Gemeinde krankte auch sonst an schweren Mängeln: Gleichgültigkeit gegen die bei den Griechen überhaupt und in der üppigen Stadt Korinth insonderheit lax beurteilten Unzuchtssünden zeigte sich, c. 5, 1. 2; c. 6, 9. 13—19; c. 10, 8; Gemeindeglieder führten gegen ihre Brüder Prozesse vor heidnischen Richtern, c. 6, 1; die christliche Freiheit wurde zum Ärgernis gemißbraucht durch Teilnahme an Götzenopfermahlzeiten, c. 8; c. 10, 14—33; gute Sitten wurden in den gottesdienstlichen Versammlungen namentlich seitens des weiblichen Geschlechts vernachlässigt, c. 11, 3—16; c. 14, 34. 35; die Abendmahlsfeier wurde durch Mißbräuche und Verletzung der Liebe entheiligt, c. 11, 17—22; die wunderbaren Geistesgaben wurden nicht immer zur Erbauung der Gemeinde angewandt, namentlich nicht das Zungenreden, c. 12 und 14; auch leugneten manche die Auferstehung der Toten, c. 15, 12. Und diese mancherlei Schäden wurden vertieft durch eine gewisse Selbstgefälligkeit und Aufgeblasenheit der Korinther, c. 4, 6—10. 18. 19; c. 5, 2; c. 8, 1. 2; c. 13, 4.

Diese bedenklichen Zustände waren dem Apostel durch Korinther selbst bekannt geworden, 1 Kor. 1, 11; c. 5, 1; c. 11, 18; c. 15, 12; auch hatten die Korinther ihm einen Brief geschrieben und sich die Beantwortung verschiedener Fragen: über Ehelosigkeit, Ehe und Ehescheidung, c. 7, 1. 25, über den Genuß des Götzenopferfleisches, c. 8, 1, über den Gebrauch der Geistesgaben, c. 12, 1 (beachte das wiederholte *περί*), erbeten, und vielleicht waren die Korinther Stephanas, Fortunatus und Achaicus die Überbringer dieses Briefes, c. 16, 15—17; c. 1, 16.[11]) Durch beides wurde er veranlaßt, zugleich im Namen des Sosthenes, c. 1, 1 (vielleicht Act. 18, 17), den ersten Brief an die Korinther zu richten, der im Jahre 57 um die Osterzeit von Ephesus aus geschrieben ist, in welchem er zugleich seine eigene baldige Ankunft in Aussicht stellt; vgl. Act. 19, 1. 8. 10. 21. 22; c. 20, 1. 2 mit 1 Kor. 16, 2. 5—8. Zugestellt wurde der Brief den Korinthern wahrscheinlich durch ihre eben er-

c. 15, 12, oder, wohl richtiger, eine extrem gesetzliche Partei, 2 Kor. 10—13, besonders c. 10, 7; c. 11, 4 (Gal. 1, 8. 9). 5. 18. 22. Dann zerfielen die vier Parteien in zwei Gruppen, eine heidenchristliche (paulisch, apollisch) und eine judenchristliche (kephisch, christisch).

11) Wenn ein früherer Brief Pauli als allererster Brief an die Korinther angenommen wird, vgl. S. 48, der besonders vor Umgang mit Unzüchtigen gewarnt habe, 1 Kor. 5, 9—11, so wäre der Brief der Korinther an Paulus die Antwort darauf gewesen, und die erwähnte Selbstgefälligkeit und Aufgeblasenheit wäre wohl darin zum Ausdruck gekommen.

wähnten Abgesandten, c. 16, 15—17, oder durch Timotheus, 1 Kor. 4, 17; c. 16, 10; Act. 19, 22.

Der Inhalt zerfällt in sechs Abschnitte. Nach dem Gruße, c. 1, 1—3, und einem gewinnenden, das Gute in der Gemeinde rückhaltlos anerkennenden Eingang, c. 1, 4—9, bespricht der Apostel im ersten Abschnitt das Parteiwesen, c. 1, 10—4, 21. Er straft zuerst das Parteitreiben selbst, c. 1, 10—16, deckt dann den Grund desselben auf in der Überschätzung menschlicher Weisheit und menschlichen Ansehens, zeigt demgegenüber die wahre Quelle der christlichen Weisheit in der Predigt vom Kreuz, wie er sie gebracht hat, c. 1, 17—2, 16, straft den geistlichen Hochmut und legt die rechte Stellung dar zu den Predigern des Wortes, c. 3 und 4. Der zweite Abschnitt, c. 5 und 6, handelt von den sittlichen Schäden in der Gemeinde, dem nicht in Zucht genommenen, jetzt aber auszuschließenden Blutschänder, c. 5, dem Prozessieren vor heidnischen Gerichten, c. 6, 1—11, und der Gleichgültigkeit gegen die Sünden der Unzucht, c. 6, 12—20. Der dritte Abschnitt, c. 7—10, beantwortet die Fragen der Korinther über die christliche Freiheit, und zwar zuerst über das eheliche Leben, c. 7, sodann über den Genuß des Götzenopferfleisches, mit ernster Warnung vor dem Mißbrauch der christlichen Freiheit, da man keine Rücksicht auf den Nächsten, c. 8, 1—9, 23, und auf die eigene Seligkeit nimmt, c. 9, 24—10, 33, und vor fleischlicher Sicherheit überhaupt. Der vierte Abschnitt, c. 11, straft die ärgerlichen Mißbräuche in den gottesdienstlichen Versammlungen in betreff der Verschleierung der Frauen, c. 11, 1—16, und bei der Abendmahlsfeier, c. 11, 17—34. Der fünfte Abschnitt, c. 12—14, handelt von dem Mißbrauch und der falschen Schätzung der außerordentlichen Geistesgaben, zeigt zuerst die rechte Schätzung derselben, c. 12, sodann, daß die Liebe ihnen allen erst Wert gibt, diese daher vor allem zu erstreben ist, c. 13, vgl. auch c. 12, 31; c. 14, 1, und schließlich den rechten Gebrauch der Gaben zur Erbauung der Gemeinde, c. 14. Der sechste Abschnitt, c. 15, enthält die Unterweisung über die von etlichen geleugnete Auferstehung der Toten, worauf c. 16 den Schluß des Briefes bildet mit Ermahnungen, besonders zu einer Kollekte, V. 1—4, mit persönlichen Mitteilungen, besonders über seinen baldigen Besuch, V. 5—9, und Grüßen.

Der ganze Brief ist ein bewunderungswertes Dokument apostolischer Weisheit und Liebe, verbunden mit dem heiligsten und doch nicht verletzendem Ernst, und bietet wie kein anderer einen Einblick in die mancherlei schwierigen Fragen, die für die neubekehrten griechischen Christen entstanden.

Die Ereignisse in der Zwischenzeit zwischen dem ersten und zweiten Korintherbrief und die Veranlassung des letzteren genauer zu bestimmen, bietet große Schwierigkeiten. Kurz vor oder nach dem ersten Brief sandte Paulus den Timotheus nach Korinth, der das, was der Brief erreichen wollte, unterstützen und befördern und dann dem Apostel wieder Bericht erstatten sollte, ehe er selbst Korinth besuchen würde, 1 Kor. 4, 17—21; c. 16, 10. 11; Act. 19, 21. 22. Timotheus war auch wieder bei Paulus, als dieser den zweiten Brief schrieb, 2 Kor. 1, 1, doch wird nirgends angedeutet, wann und wo er wieder zu dem Apostel gekommen, oder daß dieser auf Grund seiner Nachrichten zur Abfassung des zweiten Briefes veranlaßt worden sei. Dagegen wird ausdrücklich mitgeteilt, daß Paulus auch den Titus nach Korinth gesandt habe, 2 Kor. 12, 18; c. 7, 13—15, und daß er diesen nach seiner eigenen Abreise von Ephesus, Act. 20, 1, schon zu Troas erwartete, jedoch vergeblich, 2 Kor. 2, 12. 13, aber dann mit ihm in Mazedonien zusammentraf und Nachricht über die Gemeinde von ihm erhielt, 2 Kor. 7, 5—7. 13—15. Zu dieser Schwierigkeit kommen noch Aussagen im zweiten Korintherbrief, die nicht recht auf die bisherigen Vorfälle und Verhältnisse passen wollen. Deshalb nehmen manche Forscher (Bachmann, Barth, Feine) zwischen dem ersten und zweiten Korintherbrief einen kurzen (zweiten) Besuch Pauli in Korinth (2 Kor. 12, 14; c. 13, 1 wird der dritte Besuch angekündigt; vgl. Act. 20, 2) und einen scharfen Brief an die Korinther an und stellen den Gang der Ereignisse in dieser Zwischenzeit folgendermaßen dar: Timotheus sei unterwegs aufgehalten worden oder habe das Parteiwesen in Korinth nicht beseitigen können. Die Gegner Pauli in der christischen Partei, 1 Kor. 1, 12; 2 Kor. 10, 7, die sich auf Empfehlungsbriefe von auswärts beriefen, 2 Kor. 3, 1, ein anderes Evangelium, den Judaismus, verkündigten, c. 11, 4, sich ihrer jüdischen Abkunft rühmten, c. 11, 22, Diener Christi zu sein behaupteten, c. 10, 7; c. 11, 13. 23, und auf alle Weise Pauli Person, Charakter, Amt und Wirksamkeit herabsetzten (beachte die Rechtfertigung und Verteidigung Pauli im ganzen zweiten Briefe, besonders c. 10—13), hätten durch ihre Wühlereien in der Gemeinde und ihre Verdächtigung des Apostels eine gewisse Unzufriedenheit gegen ihn hervorgerufen. Paulus sei deshalb schnell von Ephesus nach Korinth gereist, habe aber einen Aufenthalt mit Kummer und Tränen und schwächlichem Auftreten gehabt, 2 Kor. 2, 1. 2; c. 10, 1. 10; c. 11, 6; c. 12, 20. 21; c. 13, 1. 2, und sei von einem Korinther schwer gekränkt worden, ohne daß die Gemeinde das gestraft hätte,

2 Kor. 2, 5. 6; c. 7, 12; c. 10, 11. Bei seiner Abreise habe er seinen baldigen Besuch versprochen, diesen jedoch nicht ausführen können, 2 Kor. 1, 15—18. 23, und habe dann den Titus und in großer innerer Bedrängnis einen ernsten Brief nach Korinth gesandt, 2 Kor. 2, 3. 4. 9, der auch die Korinther betrübte, c. 7, 8—12. Nun habe sich eine Besserung der Sachlage vollzogen, über die ihm Titus in Mazedonien Nachricht gebracht habe, 2 Kor. 7, 5—7. 13—15.

Was nun auch der Gang der Ereignisse in der Zeit zwischen dem ersten und zweiten Korintherbrief gewesen sein mag: klar ist, daß Paulus auf Grund der Nachrichten des Titus zur Abfassung des zweiten Briefes bewogen wurde. Die Zustände hatten sich geändert, und das Vertrauen zu dem Apostel war wieder hergestellt, 2 Kor. 7, 5—7. 13—15; der Missetäter[12] war gestraft worden und zur Erkenntnis gekommen, c. 2, 6—10; die angeordnete Kollekte für die Christen in Judäa wurde gesammelt, c. 8. 9, vgl. mit 1 Kor. 16, 1—3, wenn auch noch nicht in dem gewünschten Maße; Übelstände, die im ersten Brief gestraft waren, waren beseitigt oder gebessert und werden nicht mehr erwähnt. Doch zeigten sich immer noch bedenkliche Mängel und Sünden. Manche hegten noch immer Vorurteile gegen den Apostel, 2 Kor. 3; andere waren durch seine apostolische Strenge betrübt, c. 2, 1—4; c. 7, 8—12; seine judaistischen Gegner waren mehr als je über ihn erbittert, machten ihm die schlimmsten Vorwürfe und lehnten sich offen gegen ihn auf, c. 10—13. Auch zeigte sich noch Hinneigung zu heidnischer Lebensweise und Unsittlichkeit und Teilnahme an weltlichem, sündlichem Wesen, c. 6, 14—18; c. 7, 1; c. 12, 20. 21. Deshalb sandte Paulus nochmals den Titus nach Korinth mit zwei Brüdern, um die Kollektensache vor seinem eigenen Eintreffen zu betreiben, 2 Kor. 8, 16—24, und schrieb, ehe er selbst dahin reiste, c. 2, 1; c. 12, 20. 21; c. 13, 1. 2, den zweiten Brief an die Korinther von Mazedonien, wahrscheinlich von Philippi aus, c. 8, 1; c. 9, 4, noch im Jahre 57, 1 Kor. 16, 8; 2 Kor. 8, 10; c. 9, 2; Act. 19, 21. 22; c. 20, 1. 2.

Der Brief zerfällt deutlich in drei ungleiche Teile: c. 1—7; c. 8 und 9; c. 10—13. Im ersten Teile, der die Auseinandersetzung des Apostels mit der Gemeinde über seinen hart angefochtenen Dienst am Evangelium enthält, erwähnt Paulus nach dem Gruße zuerst seine kürzlich geschehene Errettung aus großer

12) Nach der gewöhnlichen Auffassung der Blutschänder, 1 Kor. 5, 1—5; aber die ganz andern Worte hier scheinen auf eine andere Person zu führen.

Lebensgefahr, c. 1, 1—11, und sagt dann, daß er nicht aus Wankelmut noch nicht selbst nach Korinth gekommen sei, c. 1, 12—2, 4. Hierauf geht er zur eigentlichen Sache über, ermahnt, dem gestraften Missetäter zu vergeben, c. 2, 5—13, und stellt dann seinen Gegnern gegenüber, die seine Person und sein Amt angegriffen hatten, in großartiger und wahrhaft ergreifender Weise das Wesen und die Herrlichkeit des evangelischen Predigtamts überhaupt und sein eigenes apostolisches Verfahren insonderheit dar, c. 2, 14—4, 6, und zeigt, wie sich die Kraft dieses Amtes der Versöhnung auch in der leiblichen Unscheinbarkeit und den mannigfachen Leiden des Dieners mächtig erweise, c. 4, 7—5, 21. Daran reiht sich eine Mahnung, die dargebotene Gnade Gottes zu ergreifen, dies dann in einem würdigen Christenwandel zu beweisen, c. 6, und den heilsamen Eindruck, den sein Brief hervorgebracht habe, festzuhalten, c. 7. Der zweite Teil enthält eine Aufforderung, die schon begonnene Kollekte für die Gemeinden in Judäa fortzusetzen und abzuschließen, unter Hinweis auf die Willigkeit der mazedonischen Gemeinden und auf den großen Segen der freiwilligen Liebesübung, besonders auf das Vorbild Christi, c. 8 und 9. Im dritten Teile jedoch ändern sich Ton und Sprache des Briefes. Paulus wendet sich direkt gegen seine verleumderischen judaistischen Gegner mit nachdrücklichen, scharfen Worten, rechtfertigt sich gegen die ihm gemachten Beschuldigungen der Falschheit und Schwäche, c. 10, macht in der ironisch angenommenen Rolle eines törichten Prahlers seine Arbeit, seine Leiden und die ihm zuteil gewordenen Gnaden geltend, c. 11 und 12, und bedroht schließlich die Unbußfertigen mit Ausschluß, c. 13. Mit kurzen, wieder ganz allgemeinen mahnenden Worten und Grüßen schließt der Brief, c. 13, 11—13, der unter allen Paulusbriefen der ergreifendste und persönlichste ist, wie kein anderer die persönliche Größe des Apostels zeigt und vor allem die Gotteskraft des Evangeliums, die ihn erfüllt und regiert.

Die beiden Korintherbriefe sind hauptsächlich praktischen Inhalts und darum von besonderer Wichtigkeit für das Gemeindeleben. Vgl. 8. Synodalbericht des Iowa-Distrikts: „Die Weisungen für das Gemeindeleben, welche in den Korintherbriefen enthalten sind."

Die Echtheit des ersten Briefes ist auf das sicherste von dem gesamten kirchlichen Altertum bezeugt, schon von Clemens Romanus in seinem ersten an die Korinther gerichteten Briefe, und ist auch niemals angefochten worden, außer von dem einen oder andern Radikalkritiker der Neuzeit. Dasselbe gilt von dem zweiten Briefe, nur daß man versucht hat, wie schon in dem ersten, so noch mehr

in diesem Briefe Reste der angenommenen und verloren gegangenen Korintherbriefe nachzuweisen (Völter). Aber die Abtrennung von 2 Kor. 6, 14—7, 1 als ein Fragment des allerersten Korintherbriefes ist reine Willkür, und die Annahme, 2 Kor. 10, 1—13, 10, der „Vierkapitelbrief", sei wegen der Tonverschiedenheit der an die Korinther zwischen dem ersten und zweiten Schreiben gerichtete Brief (Hausrath, Schmiedel, v. Soden, Kennedy), ist mit Recht von Hilgenfeld, Schulze, Heinrici, Barth, Feine zurückgewiesen worden.

d. Der Römerbrief.

In der Welthauptstadt Rom gab es zur Zeit Christi und der Apostel zahlreiche Juden, Act. 2, 10; c. 28, 17—29, und schon frühzeitig muß auch das Evangelium dorthin gedrungen und die dortige Gemeinde gegründet worden sein, Röm. 1, 8; c. 13, 11; c. 15, 23; c. 16, 7. 19. Doch haben wir über die Anfänge derselben keine weiteren historischen Nachrichten. Paulus selbst hatte Rom noch nicht besucht, Röm. 1, 10—13; c. 15, 22. 23; Act. 28, 14. 15, und daß Petrus vor den sechziger Jahren dort gewesen, gar schon im Jahre 42 nach Rom gekommen sei (Act. 12, 17!), dort das Evangelium verkündigt und die Gemeinde gegründet habe und 25 Jahre lang bis zu seinem Tode (67) ihr erster Bischof gewesen sei, ist römisch-katholische Fabel, die wider Schrift und Geschichte ist; vgl. Röm. 15, 20; 2 Kor. 10, 16; Act. 15, 7; Gal. 2, 7; 1 Kor. 9, 5; Röm. 16 und Act. 28 (keine Erwähnung Petri). Auch keines andern Apostels oder Apostelgehilfen (Barnabas, Silas) Spur führt nach Rom. Das Christentum wird auf dem Wege des Weltverkehrs, speziell des Verkehrs des jüdischen Volks, dahin gedrungen sein; vgl. Act. 2, 10; c. 8, 1—4; c. 11, 19. 20; Röm. 16, 7. 3 und zur letzten Stelle Act. 18, 1—3. 18. 19. 26. Obwohl jedoch die römische Gemeinde schon lange bestand, auch durch ihren guten Zustand, Röm. 1, 8; c. 15, 14; c. 16, 19, wie durch das Ansehen der Welthauptstadt schon eine besondere Bedeutung hatte, so fehlte ihr doch noch zu ihrer rechten Befestigung der gründliche apostolische Unterricht, c. 1, 11. 13; c. 15, 15. Sie bestand aus Juden- und Heidenchristen, und zwar vorwiegend aus Heidenchristen (Philippi, Hofmann, Meyer, Weiß, Godet, Luthardt, Stöckhardt), nicht Judenchristen (Thiersch, Holtzmann, Zahn); vgl. c. 2, 17; c. 4, 1; c. 7, 1; c. 14; c. 15; — c. 1, 16. 13. 14; c. 10, 1; c. 11, 13. 28; c. 15, 16. Die Judenchristen konnten noch den Gedanken hegen, daß die Juden als solche fortdauernde Vorrechte im Reiche Gottes hätten vor den Heiden, und ihr Gesetz auch im Neuen Bunde

Bedeutung habe; die Heidenchristen dagegen konnten die schwachen Judenchristen verachten und die Liebe verletzen; vgl. c. 3. 11. 14. 15. Deshalb legt Paulus hier aufs neue den Grund in seiner großen und gewaltigen Epistel, c. 1, 11, die „das rechte Hauptstück des Neuen Testaments und das allerlauterste Evangelium ist, welche wohl würdig und wert ist, daß sie ein Christenmensch nicht allein von Wort zu Wort auswendig wisse, sondern täglich damit umgehe als mit täglichem Brot der Seele". Vgl. Luthers berühmte Vorrede, St. L. XIV, 94. Die Veranlassung lag also nicht in den besonderen konkreten Verhältnissen und Bedürfnissen der römischen Gemeinde. Der Brief hat nicht eine antijudaistische Tendenz im Hinblick auf drohende judaistische Agitation (Baur, Holtzmann, Reuß, Zahn), noch hat er den Zweck, die zu einem gesetzlichen Christentum hinneigenden römischen Christen davon abzubringen (Weizsäcker, Schürer), noch will er die Heidenchristen wegen ihres Hochmuts den Juden gegenüber zurechtweisen (Feine), noch bezweckt er die Versöhnung der Juden- und Heidenchristen in der Gemeinde (Hilgenfeld, Holsten, Pfleiderer, Delitzsch), sondern ist eine lehrhafte Darstellung der evangelischen Wahrheit, ein compendium doctrinae christianae (Kirchenväter, Melanchthon, Beck, Godet, Meyer, Weiß, Philippi, Stöckhardt), das Paulus den römischen Christen darbietet, ehe er persönlich zu ihnen kommt, mit dem er seine Wirksamkeit im Orient abschließt, vgl. Act. 19, 9. 10; c. 20, 1—3. 27, und sich im Okzident einführt. Geschrieben ist der Brief zu Korinth, Röm. 16, 23, vgl. mit 1 Kor. 1, 14; Röm. 15, 22—28 mit Act. 19, 21; c. 20, 1—3, im Frühjahr 58, Act. 20, 6. 16, von Tertius als Sekretär, Röm. 16, 22, und wahrscheinlich durch Phöbe nach Rom gebracht worden, Röm. 16, 1. 2. Vgl. zu allen diesen Punkten Stöckhardt, „Kommentar über den Brief Pauli an die Römer", S. 2—19.

Der nicht durch persönliche Bemerkungen unterbrochene und darum sehr planmäßig geordnete Brief zerfällt der Hauptsache nach in zwei Teile, einen didaktischen, c. 1—11, und einen praktischen Teil, c. 12—16. Im ersten Teile lassen sich deutlich vier Abschnitte erkennen. Nach dem Eingang, in dem Paulus von sich selbst und von der römischen Gemeinde redet, c. 1, 1—15, stellt er sofort das Thema des Briefes auf: die im Evangelium geoffenbarte Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit des Glaubens, c. 1, 16. 17, und weist im ersten Abschnitt, c. 1, 18—3, 20, nach, daß weder die Heiden, c. 1, 18—32, noch die Juden, c. 2, vor Gott gerecht sind, sondern als Sünder unter Gottes Zorn stehen, c. 3, 1—20. Der

zweite Abschnitt, c. 3, 21—5, 21, beschreibt nun diese Gerechtigkeit und zeigt, daß sie durch den Versöhnungstod Christi erworben und allein aus Gnaden durch den Glauben, ohne Werke des Gesetzes erlangt wird, c. 3, 21—31, schildert Abraham als Vorbild des rechtfertigenden Glaubens, c. 4, stellt die Früchte der Rechtfertigung dar, c. 5, 1—11, und weist nach, wie der Segen solcher Rechtfertigung weit größer ist als der durch Adams Fall gekommene Schaden, c. 5, 12—21. Der dritte Abschnitt, c. 6, 1—8, 39, handelt von der Heiligung als der notwendigen Folge der Rechtfertigung und zeigt, wie die Rechtfertigung aus Gnaden nicht fleischlich sicher macht und Freiheit zum Sündigen gibt, c. 6, 1—7, 6, sondern, wie der Apostel an seinem eigenen Beispiel zeigt, c. 7, 7—25, der einzige Weg zur wahren Heiligung und schließlich zur Herrlichkeit ist, c. 8. Der vierte Abschnitt, c. 9—11, hat auch den Grundgedanken, daß im Reiche Gottes nur die Gnade gilt, indem Paulus darin die Lehre von der Erwählung abhandelt und diese Wahrheit an dem Beispiel Israels und der Heidenwelt erläutert. Im zweiten, ermahnenden Teil, c. 12, 1—15, 13, zeigt Paulus, wie sich nun das christliche Leben auf Grund der erfahrenen Gnade Gottes, c. 12, 1, zu einem Dienste Gottes an den Mitmenschen gestalten soll, und ermahnt zuerst zum Wandel in der Liebe überhaupt, c. 12, und dann besonders zum Gehorsam gegen die Obrigkeit, c. 13, und zur Nachsicht gegen die Schwachen im Glauben, c. 14, 1—15, 13. Dann folgt ein längerer Schluß, c. 15, 14—16, 27, mit persönlichen Rückblicken und Ausblicken, c. 15, 14—33, Grüßen an Glieder der römischen Gemeinde, c. 16, 1—16, und von Gliedern der korinthischen Gemeinde, V. 21—23, mit einer eingeschobenen Warnung, V. 17—20, und einer Doxologie, V. 25—27.

Die Authentie des Briefes ist stets und allgemein in der Kirche anerkannt worden. Die Einwendungen, die Evanson und B. Bauer machten, verdienen keine Widerlegung (Holtzmann), und die Argumente einiger Radikalkritiker der Neuzeit (Loman, van Manen, Pierson, W. B. Smith) sind von ihren eigenen Gesinnungsgenossen zurückgewiesen worden. Hingegen ist die Integrität des Briefes wiederholt angegriffen worden. Nachdem schon Marcion c. 15 und 16 weggeschnitten hatte, erklärten Semler, Eichhorn, Ewald diese Kapitel, obwohl von Paulus herrührend, doch nicht zum Römerbrief gehörig (Ewald und ebenso jetzt Jülicher und andere: zum Epheserbrief), und Baur und seine Schule hielten sie für ganz unecht und erst im zweiten Jahrhundert geschrieben. Aber die dafür gebrachten Gründe sind nicht stichhaltig: c. 15 laute zu judenfreundlich

(aber Marcion war ein Gegner des Judentums, und Baurs ganze Kritik ist bestimmt durch seine Geschichtskonstruktion von dem unversöhnlichen Gegensatz des Paulinismus und Petrinismus in der apostolischen Zeit); c. 16 nenne einen zu großen römischen Bekanntenkreis Pauli und weise gehäufte Schlußformeln auf, c. 15, 33; c. 16, 20. 24. 25—27 (aber Rom war der Mittelpunkt des damals schon bedeutenden Weltverkehrs, wohin alle Wege führten, und die verschiedenen Abschnitte in c. 16 können als eine Art postscripta gefaßt werden). Deshalb ist die Echtheit dieser in allen Manuskripten stehenden Kapitel und ihre Zugehörigkeit zum Römerbrief festzuhalten. Ohne zureichenden Grund ist auch die neueste Ansicht Spittas und anderer, daß der Brief aus zwei Schreiben, c. 1—11. c. 12—16, bestehe, von denen das erste an eine dem Apostel damals noch unbekannte Gemeinde (*ἐν Ῥώμῃ*, c. 1, 7. 15, wird gestrichen), das zweite an die römische Gemeinde gerichtet gewesen sei.

3. Briefe Pauli aus seiner Gefangenschaft.

a. Vorbemerkung.

In den Briefen an die Epheser, Kolosser, Philipper, an Philemon und in dem zweiten an Timotheus bezeichnet sich Paulus deutlich als einen Gefangenen, Eph. 3, 1. 13; c. 4, 1; c. 6, 20; Kol. 1, 24; c. 4, 3. 10. 18; Phil. 1, 7. 13. 14. 16. 17; Philem. 9. 10. 13. 23; 2 Tim. 1, 8. 16; c. 2, 9. Da er nun an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten in längerer Gefangenschaft sich befand: in Cäsarea von 58—60, Act. 24, 27, in Rom zum ersten Male von 61—63, Act. 28, 30, und zum zweiten Male 66/67, vgl. das S. 46 f. über Pauli Leben Ausgeführte, so entsteht die Frage, aus welcher Gefangenschaft er jene Briefe geschrieben habe.

Vom 2. Timotheusbrief ist zunächst abzusehen, da dieser offenbar unter ganz andern Verhältnissen geschrieben ist als die vier andern; vgl. besonders 2 Tim. 4, 6—18. Die Untersuchung hat auszugehen vom Philipperbrief, der ohne Zweifel in Rom geschrieben ist, wie auch weitaus die meisten Kritiker annehmen. Dafür spricht die ungehinderte Predigttätigkeit des Apostels und der Erfolg unter den Soldaten, Phil. 1, 12—20; vgl. Act. 28, 16. 30. 31 (*πραιτώριον*), die gewisse Hoffnung der Freiheit und eines Besuchs in Mazedonien, Phil. 1, 25. 26; c. 2, 24; vgl. dagegen seine Berufung auf den Kaiser von Cäsarea aus, Act. 25, 10—12. 21. 25; c. 26, 32; c. 27 und 28; die Erwähnung des Hofhalts des Kaisers, Phil. 4, 22. Aber auch die Verabfassung der drei andern Briefe ist nicht nach

Cäsarea zu verlegen (Schleiermacher, de Wette, Meyer, Thiersch, Reuß, Hausrath, B. Weiß, Feine), sondern, wie schon in älterer Zeit erkannt worden ist, ebenfalls nach Rom (Neander, Wieseler, Bleek, Guericke, Hofmann, Holtzmann, Zahn, A. Harnack, v. Soden, Barth). Die Gründe sind: Pauli Freiheit, das Evangelium zu predigen, Kol. 4, 3. 4. 11; Philem. 10; Eph. 6, 18—20, vgl. mit Phil. 1, 12—20; Act. 28, 16. 30. 31, die in Cäsarea nicht nachweisbar und auch nicht wahrscheinlich ist, Act. 24, 23; Gal. 2, 9; Ankündigung seines Besuchs in Kleinasien, Philem. 22, vgl. Phil. 1, 25. 26; c. 2, 24, während er kurz vor der Gefangenschaft in Cäsarea von den kleinasiatischen Gemeinden Abschied genommen hatte, um nach Rom zu reisen, Act. 20, 17. 25. 29. 38; c. 19, 21; Röm. 1, 10—15; c. 15, 22—29. Deshalb wird zunächst für den Philemonbrief Rom als Abfassungsort anzunehmen sein, wohin auch Onesimus viel wahrscheinlicher geflüchtet sein wird als nach Cäsarea, Philem. 10—22. Mit dem Philemonbrief ist jedoch der Kolosserbrief gleichzeitig, da in beiden Schreiben dieselben Personen genannt werden, vgl. Kol. 4, 7—9 mit Philem. 10; Kol. 4, 10—14 mit Philem. 23. 24, Act. 27, 2 und Phil. 2, 25; c. 4, 18 (Epaphras vielleicht = Epaphroditus); Kol. 1, 1 mit Philem. 1 und Phil. 1, 1; c. 2, 19. Auch paßt die Aussage Kol. 4, 11: „allein meine Gehilfen aus der Beschneidung" nicht zu Cäsarea; vgl. Act. 21, 8—14. Ist aber der Kolosserbrief in Rom entstanden, dann auch der Epheserbrief, da beide einander nach Zweck, Inhalt und Form so auffallend ähnlich sind, daß sie gleichzeitig verfaßt sein werden; vgl. Eph. 1, 7. 10. 21. mit Kol. 1, 14. 19. 16; Eph. 2, 5 mit Kol. 2, 13; Eph. 4, 22—25 mit Kol. 3, 9. 10; Eph. 5, 15 mit Kol. 4, 5; Eph. 6, 1—10 mit Kol. 3, 20—4, 1 etc.; auch wird in beiden Briefen derselbe Tychicus als Bote und wahrscheinlich Überbringer der Briefe erwähnt; vgl. Eph. 6, 21. 22 mit Kol. 4, 7. 8, dessen Begleiter der aus Kolossä stammende Onesimus war; vgl. Kol. 4, 9 mit Philem. 10. 11. Die drei Briefe sind also in Rom wesentlich zu derselben Zeit geschrieben, etwa im Jahre 62, während der Philipperbrief später, etwa ins Jahr 63, fallen wird; vgl. Phil. 1, 25. 26; c. 2, 24 (bald) mit Philem. 22; Phil. 1, 12—20 (Erfolg) mit Kol. 4, 3. 4 und Eph. 6, 18—20.

Anfangs der sechziger Jahre drohte den Christengemeinden der römischen Provinz Asia, deren Hauptort Ephesus war, besonders der Gemeinde zu Kolossä in Phrygien, Gefahr durch eine Irrlehre judaistischen Ursprungs, aber nicht pharisäischen, sondern philosophisch-mystisch-asketischen Charakters (judenchristlicher Ursprung,

Kol. 2, 11—15. 16. 21. 22; gnostische Weisheit, c. 2, 8. 18. 23; mystischer Verkehr mit der Geisterwelt, c. 2, 18; schwärmerische Askese, c. 2, 16. 21—23; vgl. auch Act. 20, 29. 30). Dieser Irrlehre, deren Bekämpfung auch besser in die Zeit seiner römischen als seiner cäsarienſischen Gefangenschaft paßt, Act. 20, 29. 30, stellte Paulus die Briefe an die Epheſer und Koloſſer entgegen. Ob er zuerst den allgemeineren Brief an die Epheſer und dann den spezielleren Brief an die Koloſſer geschrieben habe oder zuerst den durch den Besuch und die Nachrichten des Epaphras veranlaßten Brief an die Koloſſer, c. 1, 7; c. 4, 12, und dann den ohne direkte Veranlassung verabfaßten Epheſerbrief, wird sich nicht sicher entscheiden lassen. Vgl. hierzu und zu dem Folgenden Stöckhardt, „Kommentar über den Brief Pauli an die Epheſer", S. 1—32.

b. Der Epheserbrief.

Von vielen Kritikern und Auslegern wird von vornehereiu bestritten, daß dieser Brief überhaupt an die Gemeinde in der Stadt Ephesus gerichtet gewesen sei, und wird entweder für ein allgemeines Rundschreiben an einen Kreis kleinasiatischer Gemeinden gehalten (Beza, Bengel, Reuß, Hofmann, Zahn, Rösgen, Haupt, Ewald, Barth, Feine, Abbott) oder als nach Laodicea gerichtet angesehen, Kol. 4, 16 (Marcion, Baur, Bleek, Harnack). Die Gründe dafür sind hauptsächlich folgende: das Fehlen der Worte ἐν Ἐφέσῳ, c. 1, 1, in wichtigen Textzeugen (z. B. Origenes, Basilius); keine Rücksichtnahme auf besondere Bedürfnisse einer Gemeinde, speziell der Ephesergemeinde; keine persönlichen Grüße, obwohl Paulus fast drei Jahre in Ephesus gewirkt hatte, Act. 19, und zu der dortigen Gemeinde im innigsten Verhältnis stand, Act. 20, 17—38; persönliche Unbekanntschaft des Schreibers mit den Lesern, Eph. 3, 2; c. 1, 15; c. 4, 21, die als Heidenchristen angesehen würden, c. 2, 12—22; c. 3, 1—8, während in Ephesus viele Judenchristen gewesen seien, Act. 19, 10; c. 20, 21. Aber dagegen ist geltend zu machen, daß die Worte ἐν Ἐφέσῳ sonst in allen älteren Handschriften und in allen alten Übersetzungen stehen; daß die alte Kirche den Brief als Epheserbrief angesehen hat, schon Ignatius in seinem an dieselbe Gemeinde gerichteten Schreiben; daß die Worte c. 1, 1 τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς ohne Ortsbestimmung kaum einen Sinn bieten, vgl. auch Pauli sonstige Briefanfänge; daß Paulus durch nichts andeutet, daß der Brief eine Enzyklika sei, vgl. dagegen Gal. 1, 2; 2 Kor. 1, 1; daß Paulus schon seit mehreren Jahren Ephesus verlassen hatte, und die Nachrichten über die Gemeinde

keine schlimmen, sondern gute waren, Eph. 1, 15. 16; daß er in diesem Briefe besonders sein Heidenapostolat und den Erfolg desselben betonen will, c. 3, und die Gemeinde zum größeren Teil aus Heidenchristen bestand, Act. 19, 23—28; daß durch die Adresse an die Epheser *nicht* ausgeschlossen ist, daß der Brief bei andern Gemeinden zirkulierte, Kol. 4, 16, zumal von Ephesus aus das Wort sich verbreitet hatte, Act. 19, 10. 20. 26. Deshalb ist an der Echtheit der Worte *ἐν Ἐφέσῳ* (Harleß, Schnedermann, Stöckhardt) und an der Bestimmung des Briefes für die Epheser festzuhalten (Stöckhardt).

Nach Ephesus, der alten, blühenden Handelsstadt Joniens und Hauptstadt des prokonsularischen Asien, einem berühmten Sitze griechischer Kunst und Wissenschaft, freilich auch der Abgötterei (besonders der Diana), der Zauberei und des Aberglaubens, Act. 19, 13—16. 19. 23—40, war Paulus am Ende seiner zweiten Missionsreise Anno 54 gekommen. Er hielt sich damals nur kurze Zeit dort auf, Act. 18, 19—21, kehrte aber bald auf seiner dritten Reise dorthin zurück, Act. 19, 1, und sammelte in fast dreijährigem Wirken, 54—57, unter mächtigen Taten eine große Gemeinde, Act. 19, besonders V. 8. 10—20. 26; c. 20, 31. Sie bestand aus Juden- und besonders aus Heidenchristen, Act. 19, 8. 10; c. 20, 21; Eph. 3, 1, und gelangte bald als Haupt- und Mutterkirche der asiatischen Gemeinden zur größten Bedeutung, Act. 19, 10; c. 20, 17—38. Paulus besuchte sie wieder nach seiner Befreiung aus der Gefangenschaft und ließ ihr den Timotheus als Fortsetzer seines Werkes zurück, 1 Tim. 1, 3; c. 3, 14. 15; c. 4, 13; 2 Tim. 1, 18. Später hielt sich Johannes dort auf; vgl. S. 33 und Apok. 2, 1—7.

Veranlassung des Schreibens Pauli an die Epheser war nun nicht ein bestimmtes Vorkommnis wie sonst, weshalb auch die speziellen Beziehungen fehlen, sondern das Verlangen, in der oben geschilderten Lage der kleinasiatischen Gemeinden die Hauptgemeinde zu stärken, sie an die hohe Gnade und Ehre, die sie als eine Gemeinde Christi Christo verdankte, und an ihren hohen Beruf, den sie als solche in der Welt zu erfüllen hatte, zu erinnern. Der Grundgedanke des Briefes ist die Einheit des die ganze Welt umfassenden Heilsplanes Gottes, demzufolge Juden wie Heiden in der Einheit der Gemeinde zusammengefaßt werden sollen, deren Haupt Christus ist, die eine heilige christliche Kirche; vgl. besonders Eph. 1, 22. 23; c. 2, 11—22; c. 4, 1—6. 11. 15. 16; c. 5, 23—32. Vgl. „Lehre u. Wehre" 47, 97: „Was lehrt der Epheserbrief von der einen heiligen christlichen Kirche?" Diese Darstellung zeigte zu-

gleich den von der Irrlehre Bedrohten, daß das Evangelium die wahre Weisheit ist, die von Gott durch Christum den Gläubigen gegeben wird und unzertrennlich mit wahrer Heiligung verbunden ist. Vgl. Luther, St. L. XIV, 116. 117.

Der Brief zerfällt deutlich in zwei Teile, einen didaktischen, c. 1—3, und einen paränetischen Teil, c. 4—6, und ist folgendermaßen gegliedert: Auf den Eingang, c. 1, 1. 2, folgt ein schwungvoller Lobpreis Gottes für die in der Ewigkeit geschehene Erwählung der Christen zur Kindschaft, ihre Erlösung durch Christum in der Zeit und ihre Versiegelung mit dem Heiligen Geist, c. 1, 3—14, worauf Paulus dem Gebetswunsch Ausdruck gibt, daß seine Leser dieses Heilswerk, das in der Stellung JEsu als Haupt der Gemeinde gipfelt, recht erkennen mögen, c. 1, 15—23. Er zeigt ihnen darum, wie Gottes Macht und Gnade sie aus dem Sündentod lebendig gemacht, c. 2, 1—10, die früher geschiedenen Heiden nahegebracht und Juden und Heiden zu einer Gottesgemeinde in dem wunderbaren Bau der Kirche vereinigt hat, c. 2, 11—22. Dies hat besonders er als Heidenapostel zu verkündigen, c. 3, 1—12, und mit einem innigen Gebetswunsch um Stärkung ihres Glaubensstandes schließt er den ersten Teil, c. 3, 13—21. Im zweiten Teil ermahnt er die Leser, ihrer Berufung zum Heile würdig zu wandeln in rechter Einigkeit, c. 4, 1—16, im Gegensatz zu ihrem früheren heidnischen Zustand, aus Dank als Kinder und Nachfolger Gottes in rechter Heiligkeit, Reinheit und Liebe, c. 4, 17—5, 21. Darauf folgt die „Haustafel" für die einzelnen Stände, c. 5, 22—6, 9, und endlich eine Mahnung zum rechten Christenkampf und zur gegenseitigen Fürbitte nebst Nachrichten und einem Segenswunsch, c. 6, 10—24. Geschrieben ist der Brief nach dem oben Bemerkten von Rom, nicht von Cäsarea aus, etwa im Jahre 62 und durch den Kleinasiaten Tychicus, Act. 20, 4, überbracht worden, Eph. 6, 21. 22.

Die Echtheit des Briefes, der von Marcion „mit affektierter Gelehrsamkeit" mit der Überschrift *πρὸς Λαοδικέας* versehen wurde, ist durch alle Zeugnisse des Altertums beglaubigt, schon von Ignatius in seinem Briefe an die Epheser, und erst in neuerer Zeit bezweifelt worden von Schleiermacher (Tychicus), de Wette (wortreiche Erweiterung des Kolosserbriefes) und der Tübinger Schule, die Beziehungen auf Gnostizismus und sogar Montanismus darin fand, und deren Geschichtshypothese eben durch den ganzen Brief widerlegt wird; vgl. besonders c. 2, 11—22. Auch in der neuesten Zeit wird der Brief von manchen Kritikern dem Apostel abgesprochen (Ritschl, Holtzmann, Pfleiderer, Weizsäcker, Mangold, Schmiedel).

Die Gründe sind hauptsächlich die Sprache, die eine andere sei als die der paulinischen Hauptbriefe: schwerfällig, lange Perioden, z. B. c. 1, 3—14, viele Hapaxlegomena, z. B. ἀγωνίζειν, c. 6, 18, εὐχαριστία, c. 5, 4, κοσμοκράτωρ, c. 6, 12, πολυποίκιλος, c. 3, 11 (aber, abgesehen von der Unsicherheit des Sprachbeweises überhaupt, namentlich der Wörterstatistik, findet sich im Briefe eine große Anzahl echt paulinischer Wendungen; vgl. z. B. c. 2, 18; c. 3, 12 mit Röm. 5, 2; Eph. 1, 23; c. 4, 16 mit Röm. 12, 5 und 1 Kor. 12, 27; Eph. 5, 5 mit 1 Kor. 6, 9—11 und Gal. 5, 19—21); die Verwandtschaft mit dem Kolosserbrief, vgl. S. 64 (aber nur eine Person konnte zwei in ihren Grundzügen so verwandte, in Einzelheiten auch wieder so verschiedene Briefe verabfassen, und zwar Paulus, der sie kurz nacheinander geschrieben hat); ein anderer Gedankengehalt als in den andern Paulusbriefen (aber der Brief ist später als die vier großen Briefe geschrieben, und die Zeitverhältnisse brachten die relative Verschiedenheit des Inhalts mit sich; überall ist eine Verbindungslinie von den älteren Briefen zum Epheserbrief erkennbar; auch der Epheserbrief hat eschatologische Aussagen, vgl. c. 1, 14. 18; c. 4, 4. 30; c. 5, 6; c. 6, 18, und 1 Kor. 12 ist auch von der Kirche und ihren Gaben und Gliedern die Rede). Die Echtheit des Briefes wird verteidigt von Meyer, Harleß, Bleek, Zahn, Harnack, Hort, P. Ewald, Barth, Feine, Stöckhardt.

c. Der Kolosserbrief.

Die Stadt Kolossä lag im südlichen Phrygien, nicht weit von den größeren Städten Laodicea und Hierapolis, deren Christengemeinden mit den Kolossern in regem Verkehr standen, Kol. 2, 1; c. 4, 13. 15. 16. Paulus war zwar auf seiner zweiten und dritten Missionsreise durch Phrygien gekommen, Act. 16, 6; c. 18, 23, aber nicht durch jenen Teil des Landes, und hatte darum die Gemeinde in Kolossä weder gestiftet noch vor der Abfassung seines Briefes gesehen, Kol. 2, 1; c. 1, 4. 7—9. Wahrscheinlich hatte sie durch den Kolosser Epaphras, vielleicht = Epaphroditus, Phil. 2, 25, zu einer nicht näher zu bestimmenden Zeit das Evangelium empfangen, Kol. 1, 7; c. 4, 12. Sie kann an Zahl nicht unbedeutend gewesen sein, c. 4, 15; Philem. 2, und bestand wohl überwiegend aus Heidenchristen, c. 2, 13; c. 1, 21. 27. Durch den Besuch des Epaphras bei ihm in Rom hatte Paulus Nachrichten über den Stand der Gemeinde erhalten; vielleicht war die Reise des Epaphras, der dann eine Zeitlang Mitgefangener Pauli war, direkt dadurch veranlaßt, c. 1, 7. 8; c. 4, 12. 13; Philem. 23. Bei aller

Glaubensbewährung, c. 1, 2—6; c. 2, 5, drohte der Gemeinde doch Gefahr, durch Irrlehrer die Wahrheit und Reinheit des Evangeliums zu verlieren, c. 2, 1. 4. 8. 20. Diese Irrlehrer, die Vertreter einer jüdisch-griechischen Gnosis, behaupteten mit hochmütiger Zuversichtlichkeit, ihre Hörer in die wahre Weisheit einzuführen, c. 2, 8, Verbindung mit der Engelwelt herzustellen und dadurch den tiefsten Zusammenhang aller Dinge zu enthüllen, c. 2, 18. 23. Als Zubereitung für solchen Verkehr mit der Geisterwelt forderten sie Enthaltsamkeit in bezug auf Speise und Trank, c. 2, 16. 21; als eine heilsame Zucht der leiblichen Triebe, c. 2, 23. Offenbar waren sie Judenchristen, c. 2, 16. 11. 14, die durch Spekulation und Menschengebote der gottmenschlichen Person Christi und seinem Versöhnungstod am Kreuz entgegentraten, c. 1 und 2. Deshalb schreibt Paulus den Kolossern trotz des Mangels persönlicher Bekanntschaft einen Warn- und Mahnbrief, c. 2, 1. Verfaßt ist derselbe zugleich im Namen des Timotheus, c. 1, 1, zu Rom, nicht zu Cäsarea, etwa im Jahre 62 (vgl. S. 64) und durch Tychicus mit dem ziemlich gleichzeitig entstandenen Epheserbrief den Kolossern überbracht worden; in dessen Begleitung befand sich der kolossische Sklave Onesimus, Kol. 4, 7—9; Philem. 10. 11; Eph. 6, 21. 22.

Auch der Kolosserbrief zerfällt wie der ihm inhaltlich so nahe verwandte Epheserbrief in zwei Teile, einen dogmatisch-polemischen, c. 1. 2, und einen praktischen Teil, c. 3. 4. Im ersten Kapitel zeigt Paulus nach dem Gruße, V. 1. 2, der Danksagung für den Christenstand der Gemeinde, V. 3—8, und der Versicherung seiner Fürbitte für ihr ferneres Wachstum im Glauben, V. 9—12, mit ausführlichen Worten, daß Christus der Mittler der Schöpfung, der Versöhner der Welt und das Haupt der Gemeinde ist, V. 13—23, und als solcher von Paulus verkündigt wird, V. 24—29, so daß die Leser daneben nichts anderes bedürfen. Deshalb warnt er sie im 2. Kapitel vor den Irrlehrern, indem er zuerst positiv nachweist, daß die Christen in Christo das wahre himmlische Geheimnis kennen und durch den Glauben die Kraft zum rechten Leben vor Gott besitzen, V. 1—15, und sodann negativ zeigt, daß alles, was die Irrlehrer dafür anpreisen, nur kümmerlicher Ersatz und kraftloser Betrug sei, V. 16—23. Im 3. Kapitel erinnert er sie an ihre Aufgabe, im Aufblick zu Christo die irdischen Triebe zu überwinden und in der Liebe zu wandeln, V. 1—17, und zwar ein jeder in seinem natürlichen Stand und Beruf, c. 3, 18—4, 1 (Haustafel). Im 4. Kapitel schließt er den Brief mit einer Ermahnung zum fleißigen Gebet und zu christlicher Weisheit auch den Heiden gegenüber,

V. 2—6, auf die dann persönliche Bemerkungen, V. 7—9, Grüße aus Rom, V. 10—14, und nach Phrygien, V. 15—17, und eigenhändiger Segenswunsch folgen, V. 18.

Die Echtheit und Unversehrtheit des Briefes wird vom gesamten christlichen Altertum bezeugt und ist erst in neuerer Zeit bestritten worden. Baur verwarf den Brief ganz, Holtzmann wollte einen „echten" Kolosserbrief herausschälen, v. Soden nahm christologische Interpolationen, c. 1, 15—20, an. Aber diese Gründe erledigen sich durch das beim Epheserbrief Bemerkte. Die Sprache hat zwar manches Eigentümliche in Wortschatz und Satzbau; aber jeder paulinische Brief hat Eigentümlichkeiten, und hier bringt die neue Irrlehre neue Vorstellungskreise und darum auch neue Worte mit sich. Die in kosmologischer Hinsicht eigenartige Christologie zeigt nicht philonische Einflüsse, c. 1, 15—19; c. 2, 9. 10, sondern wird auch sonst von Paulus in ähnlicher Weise dargestellt, Röm. 8, 3. 32; 9, 5; 1 Kor. 8, 6; c. 10, 4; c. 15, 47; 2 Kor. 4, 4; c. 8, 9; Gal. 4, 4; Phil. 2, 6. 10. Vgl. auch Hebr. 1, Joh. 1. Darum verteidigt die neueste Kritik wieder die Echtheit des Briefes (Harnack, Jülicher, Th. Zahn, Barth, Feine).

d. Der Brief an Philemon.

Der Philemonbrief ist ein kleiner Privatbrief des Apostels, gerichtet an den vielleicht von ihm bekehrten, begüterten Christen Philemon in Kolossä, ein angesehenes Glied der dortigen Gemeinde, Philem. 1. 2. 5—7. 19; Kol. 4, 9. 17. Diesem war sein Sklave Onesimus, wahrscheinlich nach einer Veruntreuung, entlaufen, Philem. 15. 18, mit dem gefangenen Paulus zusammengetroffen und von diesem bekehrt worden, V. 1. 9. 10. 23. 16. Paulus sandte ihn nun pflichtmäßig seinem Herrn zurück mit diesem Briefe, der ein Empfehlungsschreiben ist und eine sehr herzliche Fürbitte, dem Entlaufenen zu verzeihen und ihn wieder anzunehmen, V. 10—12. 16. Nach dem Eingang, V. 1—3, spricht der Apostel zunächst seine Freude aus über den Glaubensstand des Philemon, V. 4—7; dann folgt als Hauptgedanke des Briefes die Bitte, den Onesimus als seinen nunmehrigen Glaubensbruder und werten Schützling des Apostels aufzunehmen, V. 8—21, worauf persönliche Nachrichten, Grüße und Segenswunsch den Schluß bilden, V. 22—25. Geschrieben ist auch dieser Brief zu Rom, nicht zu Cäsarea, vgl. S. 64, etwa im Jahre 62, gleichzeitig mit dem Kolosserbrief, Philem. 23. 24, vgl. mit Kol. 4, 10—14, den Tychicus nach Kolossä brachte, von Onesimus begleitet, Kol. 4, 7—9.

Die Echtheit des Briefes ist nur von Baur (Embryo eines christlichen Romans) und einzelnen seiner Schüler bestritten worden. Sie ist bezeugt durch das kirchliche Altertum und wird bestätigt durch die unerfindbare Originalität des kleinen, zarten und warmen Schreibens, das bei aller brüderlichen Demut und Liebe doch echt apostolische Würde in Sprache und Inhalt zeigt und durchaus den sonstigen Ausführungen Pauli über die Sklavenfrage entspricht; vgl. Eph. 6, 5—9; Kol. 3, 22—4, 1; 1 Tim. 6, 1. 2; Tit. 2, 9. 10; 1 Kor. 7, 20. 21.

c. Der Philipperbrief.

Nach Philippi, einer bedeutenden Stadt Mazedoniens, die von Philipp von Mazedonien erbaut und von Kaiser Augustus mit italischen Kolonisten bevölkert worden war, Act. 16, 12 (*κωλονία*), war Paulus auf seiner zweiten Missionsreise 52/53 gekommen und hatte dort seine erste Christengemeinde in Europa gegründet, Act. 16, 12—40. Die schmähliche Behandlung, die er dabei in der Stadt erfuhr, wird durch Phil. 1, 30; 1 Thess. 2, 2 bestätigt. Am Ende der dritten Missionsreise 57/58 hatte er die Gemeinde zweimal wieder besucht, Act. 20, 1—6, und wahrscheinlich bei dem ersten dieser Besuche den 2. Korintherbrief dort geschrieben; vgl. S. 58. Sie bestand hauptsächlich aus Heidenchristen, Phil. 3, 2. 3; c. 2, 15. 16; c. 4, 8. 9, hatte den Apostel mit großer Willigkeit aufgenommen, Act. 16, 14. 15. 40; Phil. 2, 12, stand immer mit ihm in innigster Verbindung und war die einzige Gemeinde, von der er Unterstützung angenommen hatte, 1 Kor. 9, 15; 2 Kor. 11, 8. 9; Phil. 4, 15. 16. Sie hatte ihm auch in seiner Gefangenschaft besondere Teilnahme bewiesen, c. 1, 7. 13. 17, und den Epaphroditus mit einer Liebesgabe zu ihm gesandt, c. 2, 25; c. 4, 10. 14. 18. Durch diesen hatte Paulus auch gute Nachrichten über den Stand der Gemeinde erhalten, c. 1, 5; c. 2, 1. 12; c. 4, 1, aber auch erfahren, daß sie wegen äußerer Anfeindung, c. 1, 28. 29; c. 2, 15, und betrübender Erfahrungen mit abtrünnigen Glaubensgenossen, c. 3, 18. 19, Worte der Ermunterung nötig habe. Deshalb schreibt er ihr diesen Brief, der ein in Liebe überströmender Dankbrief ist, der innigste und herzlichste unter den paulinischen Sendschreiben, eine epistola de gaudio (Bengel). Wie er selbst voll Freude ist und sich darin durch widrige Vorkommnisse in Rom nicht stören läßt, c. 1, 15—18; c. 2, 21, so will er auch die Philipper fröhlich in dem HErrn machen, c. 1, 4. 18. 25; c. 2, 2. 17. 18. 28; c. 3, 1; c. 4, 1. 4. 10. Zugleich warnt er sie vor den Gefahren, die ihnen durch judaistische

Irrlehrer, c. 3, 1—9, und gottlose Exempel, c. 3, 17—19, drohen, und ermahnt diesen gegenüber zu rechter Einigkeit und Demut mit Hinweis auf Christi Vorbild, c. 1, 27; c. 2, 1—4. 5—11; c. 4, 2. Geschrieben ist der Brief, zugleich im Namen des Timotheus, nicht in Ephesus (Feine) oder Cäsarea, sondern zu Rom, vgl. besonders c. 1, 13; c. 4, 22, zu einer Zeit, da Paulus vom Gericht des Kaisers nicht das Todesurteil, sondern Freisprechung erwartete, c. 1, 25; c. 2, 24, etwa im Jahre 63, und durch den unterwegs oder in Rom auf den Tod erkrankten, nun aber wieder genesenen Epaphroditus den Philippern überbracht worden, c. 2, 25—30.

Der Inhalt zerfällt in zwei Teile, eine Ermunterung, c. 1. 2, und eine Ermahnung, c. 3. 4. Auf den Eingangsgruß, c. 1, 1. 2, folgt eine herzliche Danksagung für den guten geistlichen Stand der Philipper und eine Versicherung inniger Fürbitte für sie, c. 1, 3—11; daran schließen sich Mitteilungen über Pauli Lage und seine noch ungewisse, aber aussichtsreiche Zukunft, c. 1, 12—26, womit er Mahnungen zur Eintracht, Demut und Selbstverleugnung verknüpft und dabei ihnen Christum als herrliches Vorbild hinstellt, c. 1, 27—2, 18; hierauf kündigt er ihnen die bevorstehende Sendung des Timotheus als seines treuesten Begleiters und ihres wiedergenesenen Epaphroditus an, c. 2, 19—30. Im zweiten Teil warnt Paulus vor judaistischen Irrlehrern und der von ihnen verkündigten Gesetzesgerechtigkeit und zeigt an seinem eigenen Beispiel, daß diese wertlos ist, und die rechte Gerechtigkeit nur in Christo durch den Glauben zu finden ist, c. 3, 1—16; darum sollen die Philipper ihm nachfolgen, nicht den um irdischer Vorteile willen abtrünnig Gewordenen, und auf die himmlische Vollendung warten, c. 3, 17—21. Im 4. Kapitel folgen dann kurze Einzelermahnungen zur Beständigkeit, Eintracht, Liebe, Bereitschaft zum Gebet und überhaupt zu allem Guten und Edeln, V. 1—9, Pauli Dank für die Liebesgabe, V. 10—20, Grüße und Segenswunsch, V. 21—23.

Die Echtheit des Briefes ist auf das sicherste bezeugt, schon durch Polykarps Brief an die Philipper, und nur durch die Tübinger Schule (Baur, Volkmar, Holsten) bestritten worden. Der Kampf wider den Judaismus kann nimmermehr zum Kennzeichen der Echtheit einer paulinischen Schrift gemacht werden, vgl. aber auch c. 3, 1—3, und die christologische Stelle, c. 2, 6—11, kann nicht als gnostisierend oder unpaulinisch bezeichnet werden. Keiner der andern Briefe erschließt so wie dieser das Herz des Apostels, seine Innigkeit und Zartheit, die Freude des Glaubens und die Demut der Gesinnung, so daß auch Kritiker wie Reuß, Hilgenfeld, Hausrath, Pflei-

derer sich für die Echtheit erklärt haben. Auch die gegen die Einheit des Briefes vorgebrachten Gründe (Bleek, Ewald, Hausrath nehmen an, daß mit c. 3, 1 b ein anderer Brief an die Philipper beginne) sind nicht stichhaltig. Der plötzliche Übergang c. 3, 1 b und die dann folgende längere Ausführung, wo man schon das Ende des Briefes erwartet, erklären sich befriedigend aus der Briefform und aus der Stimmung des Apostels, und die Inhaltsangabe zeigt eine ganz zwanglose Reihenfolge der Gegenstände (Zahn, Barth, Feine). Daß Paulus noch mehr Briefe an die Philipper geschrieben habe, läßt sich aus c. 3, 1 nicht erweisen.

4. Briefe Pauli nach seiner ersten römischen Gefangenschaft.

Die Pastoralbriefe.

Die beiden Briefe an Timotheus und der Brief an Titus heißen Pastoralbriefe, weil sie an treue Schüler und bewährte Gehilfen Pauli gerichtet sind, denen der Apostel gegen Ende seines Lebens größere Christengemeinden zur geistlichen Versorgung an seiner Statt überwiesen hatte und denen er in diesen Briefen zum Teil fast wörtlich übereinstimmende Anweisungen gibt, vgl. 1 Tim. 3, 2—7 mit Tit. 1, 6—9, wie sie ihr Amt ausrichten, die reine Lehre verkündigen, die Irrlehrer bekämpfen, die kirchlichen Ämter besetzen, gute Zucht und Sitte in den Gemeinden bei den einzelnen Ständen befördern und selbst des Evangeliums würdig wandeln sollen. Die Irrlehrer, deren Bekämpfung ein Nebenzweck der Briefe ist, stammten ursprünglich aus dem Judentum, Tit. 1, 10. 14, waren aber von heidnischer Theosophie und Gnosis beeinflußt, vgl. das bei den Briefen an die Epheser und Kolosser S. 64 f. Gesagte, und bedrohten von außen und auch schon von innen die damaligen Christengemeinden insonderheit in Kleinasien, 1 Tim. 1, 3—7. 19. 20; 2 Tim. 2, 16—18; Tit. 1, 10—16; c. 3, 9—11. Sie rühmten sich hoher Geheimnisse, auch in bezug auf die überirdische Welt, die aber nur Fabeln waren, 1 Tim. 1, 4; c. 4, 7; c. 6, 16; 2 Tim. 4, 4; Tit. 3, 9, waren stolz auf ihre vermeintlich höhere Erkenntnis und gewandte Dialektik, 1 Tim. 6, 3—5. 20 (*ψευδώνυμος γνῶσις*); 2 Tim. 2, 14. 16. 23; Tit. 1, 10. 16; c. 3, 9, hielten streng auf äußerliche Satzungen, namentlich Speisegesetze, 1 Tim. 1, 7; c. 4, 3—5; Tit. 1, 14. 15, verwarfen in ihrer Askese auch den Ehestand, 1 Tim. 4, 3, und leugneten die zukünftige Auferstehung, 2 Tim. 2, 18; dabei waren sie geldgierige, streitsüchtige Menschen, 1 Tim. 6, 3—10; 2 Tim. 3, 2; Tit. 1, 10. 11; c. 3, 9, und in sittlicher

Hinsicht Libertinisten, 2 Tim. 3, 1—6. 13; c. 4, 3; c. 2, 26; 1 Tim. 6, 9. 10.

Von diesen beiden Gehilfen war Timotheus der dem Apostel vertrauteste, den er auch in sechs Briefen (2 Kor., Phil., Kol., 1 u. 2 Thess., Philem.) als Mitabsender nennt. Phil. 2, 20; 1 Kor. 4, 17; 1 Tim. 1, 2; 2 Tim. 2, 2. Er stammte aus Lystra, war der Sohn eines Heiden und einer Jüdin, Eunike, und wahrscheinlich schon auf der ersten Missionsreise Pauli gläubig geworden. Act. 14, 6. 7; c. 16, 1. 2; 2 Tim. 1, 5. Auf der zweiten Reise nahm Paulus ihn als Begleiter neben Silas mit, beschnitt ihn bei dieser Gelegenheit, Act. 16, 3, und benutzte ihn als Boten nach Thessalonich, worauf er wieder mit dem Apostel in Korinth zusammentraf, 1 Thess. 3, 1. 2. 6; Act. 17, 13—16; c. 18, 5. Auch auf der dritten Reise ist er in der Begleitung Pauli; dieser sandte ihn nach Korinth, 1 Kor. 4, 17; c. 16, 10; etwas später ist er bei dem Apostel in Mazedonien und dann wieder in Korinth, 2 Kor. 1, 1; Röm. 16, 21; Act. 19, 22. Er begleitete diesen nach Jerusalem, Act. 20, 4, ist auch in der römischen Gefangenschaft bei ihm, Kol. 1, 1; Philem. 1; Phil. 1, 1, und sollte von Rom nach Philippi reisen, Phil. 2, 19. 20; seine Befreiung aus einer Gefangenschaft wird Hebr. 13, 23 erwähnt. Nach Pauli Freiwerden aus der ersten römischen Gefangenschaft, auf seiner schon von Rom aus beabsichtigten und nach den Pastoralbriefen auch ausgeführten Reise ins Morgenland wird Timotheus von dem Apostel als sein Bevollmächtigter in Ephesus zurückgelassen, 1 Tim. 1, 3, wo Paulus ihm bald wieder treffen wollte, 1 Tim. 3, 14. 15; c. 4, 13. In der zweiten römischen Gefangenschaft Pauli soll Timotheus so bald als möglich zu dem Apostel, der Sehnsucht nach ihm hat, kommen, 2 Tim. 1, 4; c. 4, 9. 11. 13. 21. Über seine späteren Schicksale ist nichts Zuverlässiges bekannt; Eusebius teilt die Nachricht mit, daß er der erste Bischof von Ephesus gewesen sei, III, 4.

Titus war ein geborner Heide, in dessen Beschneidung zu willigen Paulus sich weigerte, Gal. 2, 3. Auf des Apostels dritter Missionsreise wurde er besonders im Interesse der korinthischen Gemeinde in Anspruch genommen und wahrscheinlich zweimal dorthin gesandt von Ephesus aus und dann von Mazedonien, und der Apostel rühmt ihn als tatkräftigen, eifrigen Mitarbeiter, 2 Kor. 12, 18; c. 2, 12. 13; c. 7, 5—7. 13—15; c. 8, 6. 16—24; vgl. auch Tit. 1, 4. Nach dem Jahre 63 ließ Paulus ihn in Kreta zur Fortsetzung seines Werkes, Tit. 1, 5, mit der Weisung, später, auf der zweiten Romreise, wieder zu ihm zu stoßen, Tit. 3, 12.

Von Rom ist Titus nach Dalmatien gezogen, 2 Tim. 4, 10. Sonst ist auch über ihn nichts Zuverlässiges bekannt. Die spätere Überlieferung läßt ihn Bischof von Kreta gewesen sein; Eusebius III, 4.

Über die Abfassungszeit der Pastoralbriefe ist schon S. 47 bemerkt, daß sie sich mit den in ihnen erwähnten Verhältnissen und Reisen ohne gezwungene Annahmen und Erklärungen in keine andere Zeit des Lebens Pauli einreihen lassen als nach dem Jahre 63. In bezug auf den Titusbrief: Kreta wird sonst nur Act. 27, 7—13 im Leben Pauli erwähnt. Damals aber hat Paulus weder Christengemeinden dort vorgefunden noch solche gründen können, wie dies Tit. 1, 5 voraussetzt, auch war Titus damals nicht bei ihm, Act. 27, 2, und die Erwähnung von Nikopolis, c. 3, 12, bleibt unerfindlich; vgl. vielmehr Act. 28, 1. 11. — In bezug auf den ersten Timotheusbrief: Mit 1 Tim. 3, 4 kann nicht Pauli erste Anwesenheit in Ephesus gemeint sein, Act. 18, 19—22; denn diese war nur Durchreise, und zwar nicht nach Mazedonien, sondern nach Jerusalem; auch nicht der zweite, dreijährige Aufenthalt Pauli dort, denn damals reiste Paulus zwar nach Mazedonien, aber er hatte den Timotheus vorausgesandt und nicht zurückgelassen und wollte auch nicht nach Ephesus zurückkehren, 1 Tim. 3, 14. 15; c. 4, 13, sondern nach Korinth und Jerusalem reisen, Act. 19, 21. 22; c. 20, 1—5. 16; 2 Kor. 1, 1. — In bezug auf den 2. Timotheusbrief: Auf seiner letzten Jerusalemreise hat Paulus zwar Korinth, Troas und Milet berührt, 2 Tim. 4, 13. 20. 21, vgl. Act. 20, 2. 5. 15, aber Timotheus war damals sein Begleiter, Act. 20, 4. 5, und Paulus brauchte ihm die Reiseerlebnisse nicht zu schildern; auch blieb damals Trophimus nicht krank in Milet, sondern begleitete den Apostel bis nach Jerusalem, Act. 21, 29. Deshalb sind die Briefe an Titus und der erste an Timotheus in den Jahren 64/65 von nicht genauer zu bestimmenden Orten seiner Orientreise aus geschrieben, und der zweite Timotheusbrief mit seinen ganz andern Gefangenschaftsverhältnissen als den in den vier früheren Gefangenschaftsbriefen erwähnten von Rom aus Anno 66/67; vgl. 2 Tim. 1, 8. 12. 16. 17; c. 2, 9; c. 4, 6—18 und das S. 47 Gesagte.

Der Inhalt des wahrscheinlich zuerst geschriebenen Briefes an Titus gliedert sich in drei Abschnitte. Im 1. Kapitel gibt der Apostel nach einem längeren Eingang, V. 1—4, dem Titus Anweisung, was für Männer er in Kreta als Gemeindevorsteher einsetzen soll, V. 5—9, und wie dies wegen der dort aufgetretenen verlogenen und habsüchtigen Irrlehrer jüdischer Herkunft nötig ist, denen entgegengetreten werden muß, V. 10—16. Im 2. Kapitel

zeigt er ihm, wie er der gesunden Lehre entsprechend die einzelnen, je nach Alter, Geschlecht und Stand, ermahnen soll, V. 1—10; denn die allen Menschen erschienene heilbringende Gnade Gottes, die er verkündigen soll, erziehe zu einem gottseligen Leben, V. 11—15. Im 3. Kapitel fordert er ihn auf, das richtige Verhalten gegen die Nichtchristen zu lehren, V. 1—3, eingedenk der Gnade und Freundlichkeit Gottes, die den früheren heillosen Zustand der Christen in einen heilvollen umgewandelt hat, V. 4—7, und die Irrlehrer zu meiden, V. 8—11, worauf der Schluß mit persönlichen Anweisungen, Grüßen und Segenswunsch folgt, V. 12—15.

Der erste Brief an Timotheus zerfällt in sechs Abschnitte, die sich in zwei Teile zusammenfassen lassen. C. 1—4 zeigen, wie Timotheus Fürsorger für die Gemeinde als Ganzes, und c. 5. 6, wie er Seelsorger der Gemeinde in ihren einzelnen Ständen sein soll. C. 1 ist grundlegend. Nach dem Eingang, V. 1. 2, ermahnt der Apostel den Timotheus zur Wachsamkeit gegenüber judaisierenden Irrlehrern in Ephesus, die sich mit dem Gesetz befassen, aber eine falsche Stellung dazu einnehmen, V. 3—11, preist die Gnade Gottes, die ihn aus einem verkehrten Eiferer für das Gesetz zum Christen gemacht habe, V. 12—17, und fordert den Timotheus auf, in der rechten Lehre ihm nachzufolgen, V. 18—20. Im zweiten Kapitel gibt Paulus gottesdienstliche Vorschriften, lehrt, für wen man beten soll, mit einem Hinweis auf die Allgemeinheit des Heils, V. 1—7, und wer öffentlich beten soll, die Männer, nicht die Frauen, denen ein Leben in Unterordnung und Stille zukommt, V. 8—15. Die Leitung ist, wie das 3. Kapitel ausführt, Sache der Bischöfe, V. 1—7, und der Diakonen, V. 8—13, die bestimmte Eigenschaften haben müssen; solche Vorschriften sind ebenso wichtig als nötig, da es sich um das Haus Gottes, die Kirche, handelt, V. 14—16. Das 4. Kapitel wendet sich gegen die Irrlehrer und deren willkürliche Aufstellungen, V. 1—5; ihnen gegenüber soll Timotheus ein Führer in der rechten Lehre sein, V. 6—11, und ein Vorbild im Wandel, V. 12—16. Das 5. Kapitel erteilt Weisungen in bezug auf das rechte Verhalten einzelnen gegenüber, V. 1. 2, besonders gegen alte und junge Witwen in der Gemeinde, V. 3—16, und gegen die Ältesten, V. 17—25. Das 6. Kapitel behandelt soziale Verhältnisse, die Pflichten christlicher Sklaven, V. 1—5, die Gefahren des Reichtums, V. 6—10, den guten Kampf des Glaubens in der Welt, V. 11—16, den rechten Gebrauch des Reichtums, V. 17—19, und schließt mit einer kurzen Mahnung an Timotheus, das Anvertraute zu bewahren und vor der falschen Gnosis sich zu hüten, und einem Segenswunsch, V. 20. 21.

Der zweite Brief an den beim Schreiben noch in Ephesus zu suchenden Timotheus, c. 1, 16. 18; c. 4, 19, vgl. mit Act. 18, 18. 19. 24. 26, enthält vier Abschnitte. Im 1. Kapitel folgt auf Adresse und Gruß, V. 1. 2, eine Ermahnung Pauli an Timotheus, sich weder des Evangeliums überhaupt noch des Apostels zu schämen, sondern an beiden festzuhalten, V. 3—11, mit dem Hinweis auf sein eigenes Vorbild, V. 12—18. Dies soll er — c. 2 — auch unter Leiden und Anfeindungen, wie solche das Predigtamt mit sich bringe, tun, V. 1—7; der Lohn des treuen Dieners Christi werde nicht ausbleiben, V. 8—13; hingegen soll er das leere Geschwätz und die törichten Streitfragen vermeiden und das Wort der Wahrheit recht darbieten, V. 14—26. Freilich werden — c. 3 — diese Verirrungen je länger, desto größer, V. 1—9, aber um so treuer soll Timotheus an des Apostels Lehre und der gotteingegebenen Schrift festhalten, V. 10—17, zumal da — c. 4 — des Apostels eigenes Martyrium bevorsteht, und er selbst nicht länger gegen den Irrwahn zeugen kann, V. 1—8. Den Schluß des beweglichen, herzandringenden Schreibens bilden Mitteilungen über des Apostels Umgebung, V. 9—15, über seine erste Verantwortung vor Gericht, V. 16—18, Grüße und Segenswunsch, V. 19—22.

Die drei Briefe zeigen den durch Alter, Verfolgung, Mühsal und mancherlei bittere Erfahrungen gebeugten, aber nicht überwundenen, sondern sieghaften Apostel, dessen Feuer des Glaubens und der Liebe noch hell leuchtet, und dessen tiefe Weisheit sich in den Einrichtungen, die er trifft, und in den Ermahnungen und Warnungen, die er erteilt, aufs herrlichste offenbart und alle kirchlichen Verhältnisse durchdringt. Sie heißen mit Recht Hirtenbriefe und bilden die Grundlage jeder wahren Pastoraltheologie.

Die Echtheit der drei Briefe ist fest gegründet. Schon bei Barnabas, Ignatius, Polykarp und im Brief an Diognet finden sich unverkennbare Anklänge an sie; sobald es einen Kanon der paulinischen Briefe gab, finden sie sich darin; im Canon Muratori und dann bei Irenäus, Tertullian, Clemens Alexandrinus und allen folgenden Kirchenlehrern erscheinen sie als paulinisch und kanonisch; vgl. Eusebius III, 3. 25. Daß daneben Gnostiker wie Basilides, Marcion und Tatian sie nicht annahmen (Marcion keinen, Tatian nur den Titusbrief), erklärt sich leicht aus deren Antipathie gegen Stellen, die die Einheit Gottes bezeugen, 1 Tim. 2, 5; c. 6, 15, die Askese verwerfen, 1 Tim. 4, 3; c. 5, 23, und vor der Gnosis warnen, 1 Tim. 6, 20. Hingegen ist in neuerer Zeit die Echtheit scharf bestritten worden. Eichhorn, Baur, Weizsäcker, Holtzmann,

Moffatt und andere haben alle drei Briefe mit der größten Entschiedenheit verworfen, Schleiermacher, Neander, Bleek, Ritschl und andere wenigstens den 1. Timotheusbrief für später entstanden erklärt, und eine Reihe der neuesten Forscher (Hausrath, Harnack, Jülicher, Clemen, v. Soden, Feine) nimmt an, daß in den Briefen nur paulinische Fragmente (besonders die Personalien und historischen Notizen) enthalten seien, die von einem späteren Schreiber, wahrscheinlich einem Schüler Pauli, zu den drei Schreiben verarbeitet worden seien. Aber die geltend gemachten Gründe lassen sich durch eine nüchterne Kritik und Exegese zurückweisen, und die Echtheit, Unversehrtheit und Einheit der drei Briefe wird verteidigt von Guericke, Huther, Hofmann, Thiersch, Kübel, Reuß, B. Weiß, Zahn, Wohlenberg, Deißmann, Barth und andern. Die wichtigsten Gründe der Bestreitung sind: 1. die in den Pastoralbriefen erwähnten Reisen, Lebensverhältnisse und Zeitumstände paßten nirgends in das Leben Pauli hinein (aber die Kritik bestreitet erst die Freilassung Pauli aus der ersten römischen Gefangenschaft und seine ganze zweite römische Gefangenschaft und läßt Pauli Leben mit dem Jahre 63/64, Act. 28, 30. 31, endigen, um dann die Echtheit der Pastoralbriefe zu bestreiten; vgl. aber die gegenteilige Begründung S. 47); 2. die in den Pastoralbriefen bekämpften Irrlehrer seien die Gnostiker des 2. Jahrhunderts: Valentinus, Marcion, 1 Tim. 1, 4; c. 4, 7; c. 6, 20; Tit. 3, 9 (aber die in den Briefen gegebene Charakteristik paßt auf keins der bekannten gnostischen Systeme, wohl aber entspricht sie der judenchristlichen Irrlehre, wie sie besonders im Kolosserbrief geschildert wird); 3. in den Pastoralbriefen zeige sich schon ein Streben nach einheitlicher Gemeindeorganisation mit bestimmten Gemeindeämtern und Regeln für diese, 1 Tim. 3 und 5; Tit. 1; das weise in das Ende des 1. und den Anfang des 2. Jahrhunderts (aber die Anfänge dazu zeigen sich schon deutlich in der apostolischen Zeit, Act. 6, 1—5; c. 11, 30; c. 14, 23; c. 15, 2. 4. 6. 22. 23; c. 16, 4; c. 20, 17; c. 21, 18; Jak. 5, 14; 1 Petr. 5, 1; Phil. 1, 1; 1 Thess. 5, 12; Röm. 12, 8; Hebr. 13, 7. 17. 24; und gerade das Umsichgreifen der Irrlehre machte festere Gemeindeverhältnisse nötig; vgl. den häufigen Ausdruck „gesunde Lehre", 1 Tim. 1, 10 etc.; 2 Tim. 4, 3 etc.; Tit. 1, 9); 4. die Sprache der Pastoralbriefe sei eine ganz andere als die der andern paulinischen Briefe: Lieblingsausdrücke wie *ἐνεργεῖν*, *φρονεῖν*, *περισσεύειν*, *πλεονάζειν*, *ὑπακούειν* und geläufige Partikeln wie *ἄρα*, *διό*, *μήπως*, *ὅπως* fehlten; 184 neue Wörter; nachlässiger, zerhackter Satzbau (aber, abgesehen von der Unzuverlässigkeit des Sprachbe-

weises und der Wörterstatistik überhaupt, lassen sich auch andererseits viele charakteristische paulinische Wendungen aufzeigen; vgl. z. B. 1 Tim. 1, 11 mit 2 Kor. 4, 4; 1 Tim. 6, 11 mit 1 Thess. 1, 3; *πιστεύεσθαι*, 1 Tim. 1, 11; Tit. 1, 3; der andere Inhalt bringt anderes Sprachgut mit sich; Paulus schreibt als älterer Mann und nicht an Gemeinden, sondern an Einzelpersonen, und zwar an vertraute Schüler) etc. Die Verteidigung der Echtheit der Briefe wird noch gewaltig verstärkt durch die vielen persönlichen Bemerkungen über Paulus selber, über Titus und Timotheus und andere Personen; durch den durchaus paulinischen dogmatischen Inhalt der Briefe (Gottheit Christi, Gnade Gottes, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Taufe); durch die Undenkbarkeit, daß die Kirche des 2. Jahrhunderts die Fälschung nicht gemerkt haben sollte; durch den enormen Unterschied zwischen den Pastoralbriefen und bekannten Erzeugnissen der von der Kritik angenommenen Entstehungszeit (Schriften der apostolischen Väter, Didache etc.).

Der Hebräerbrief.

Der Hebräerbrief wirft eine der schwierigsten und umstrittensten Fragen der neutestamentlichen Einleitung auf. Im kirchlichen Altertum wurde er vielfach dem Apostel Paulus zugeschrieben, und diese Meinung wird auch noch in der Gegenwart vertreten, obwohl die meisten Neueren sie entschieden verwerfen; allgemein zugestanden wird seine Entstehung im paulinischen Lehrkreis, weshalb er am einfachsten an die paulinischen Briefe angereiht wird.

Verfasser. Dem Hebräerbrief fehlt zwar am Anfang die Adresse mit dem Gruße und der Selbsteinführung des Verfassers, weshalb manche Forscher ihn überhaupt nicht für einen Brief, sondern für eine Ansprache oder Abhandlung halten wollen (Baur, Reuß, Wrede, Wendland), andere hingegen annehmen, daß der Briefanfang verloren gegangen sei (Barth). Aber der übliche Briefeingang fehlt auch bei dem allgemein anerkannten 1. Johannisbrief und konnte hier fehlen, da das Schreiben nicht an eine bestimmte Ortsgemeinde gerichtet erscheint. Zugleich ist zu beachten, daß c. 13, 18—25 eine Reihe persönlicher Beziehungen enthält, wie sie sonst in Briefen des Neuen Testaments sich finden, und die am besten auf Paulus passen; zu c. 13, 18 vgl. 1 Thess. 5, 25; 2 Thess. 3, 1; Eph. 6, 18. 19; Kol. 4, 3; zu Hebr. 13, 20 vgl. 1 Thess. 5, 23; 2 Thess. 3, 16; 2 Kor. 13, 11; zu Hebr. 13, 22 vgl. Röm. 15, 15; zu Hebr. 13, 23 vgl. 1 Tim. 4, 17; zu Hebr. 13, 24 vgl. Phil. 4, 22; vgl. ferner die Grüße und den Wunsch am Schluß mit den Schlußworten paulinischer Briefe;

auch Hebr. 10, 34 mit Kol. 4, 18. Sieht man auf den Inhalt des Briefes, so spricht manches ebenfalls für Paulus als Verfasser, besonders die Lehre vom seligmachenden Glauben (vgl. Hebr. 10, 38. 39 mit Röm. 1, 17; Gal. 3, 11; Hebr. c. 11 mit Röm. 3 und 4; Gal. 2—4), von der Vollgültigkeit des Verdienstes Christi und von dem Verhältnis der alttestamentlichen Kirche und ihrer Einrichtungen zu der Erfüllung des Neuen Testaments. Doch ist andererseits richtig, daß gerade hier der Hebräerbrief auch neue, sonst nicht in Pauli Briefen wiederkehrende Gedankenreihen hat, besonders über das Hohepriestertum Christi (doch brachte dies der besondere Zweck und die Adresse des Briefes mit sich, und solche innere Gründe sind sehr unzuverlässig bei der Feststellung des Verfassers); daß der Hebräerbrief in einem ausnehmend schönen griechischen Stil und sorgfältigem Periodenbau geschrieben und durchweg rhetorisch gehalten ist, während Paulus in seinen Briefen zwar gewaltiger, aber auch erregter schreibt, Unregelmäßigkeiten und Anakoluthe hat und mehr dialektisch verfährt (aber der Sprachbeweis ist nicht ausschlaggebend; die Pastoralbriefe zeigen große sprachliche Verschiedenheiten von den früheren Briefen Pauli, und es fehlt dem Apostel auch sonst nicht der rhetorische Schwung, vgl. 1 Kor. 13; 2 Kor. 6); daß der Hebräerbrief das Alte Testament in der Regel genau nach den LXX zitiert, auch wo diese bedeutend vom Grundtext abweichen, vgl. c. 1, 6; c. 10, 5; c. 11, 21, während Paulus in den Zitaten seiner Briefe viele Abweichungen von den LXX hat (aber der Unterschied ist nur ein relativer, kein absoluter); daß Hebr. 2, 3 einen Apostelschüler als Verfasser vorauszusetzen scheint, vgl. Gal. 1, 12. 17 (aber „auf uns" braucht nicht als Bezeichnung des Verfassers verstanden zu werden, sondern = auf unsere Zeit, und „die, so es gehört haben" kann alle Apostel, Paulus eingeschlossen, bezeichnen, vgl. 2 Kor. 12, 4). Gleichwohl wird sich der paulinische Ursprung nicht zur Evidenz bringen lassen, und es bleibt bei des Origenes Wort: *Τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν.* (Eusebius VI, 25.)

Dazu kommt, daß auch in der kirchlichen Überlieferung keine Einstimmigkeit über die Verfasserschaft Pauli ist, und der Brief deshalb unter die Antilegomena gerechnet wurde. Im Abendland redet am Ende des 1. Jahrhunderts Clemens Romanus wiederholt in Ausdrücken des Hebräerbriefs; vgl. auch Eusebius III, 38; doch sagt er nichts über den Verfasser, und weder bei den übrigen apostolischen Vätern noch später bei den Apologeten finden sich sichere Spuren des Briefes. Der römische Presbyter Cajus im 2. Jahr-

hundert nennt nur 13 Briefe Pauli (Eusebius VI, 20), im Canon Muratori fehlt der Hebräerbrief, wenn er nicht etwa unter der epistola ad Alexandrinos Pauli nomine ficta zu verstehen ist, Irenäus kennt zwar den Brief, hält ihn aber nicht für paulinisch; vgl. auch Eusebius V, 26; und Tertullian beruft sich auf ihn, aber schreibt ihn nicht dem Paulus zu, sondern dem Barnabas. Auch später noch herrscht im Abendland Schweigen über den Brief. Hingegen ist der Brief im Orient bekannt und gebraucht und wird namentlich von der alexandrinischen Kirche als Werk Pauli bezeichnet (*Peschittha, Pantänus, Clemens Alexandrinus, Origenes,* Dionysius von Alexandrien, Eusebius, Athanasius und alle folgenden Lehrer; vgl. Eusebius VI, 14. 25. 41; III, 3. 25. 38). Auch Hieronymus bezeugt, daß der Hebräerbrief im Orient von allen als Brief Pauli angenommen werde. Doch weiß Eusebius auch von dem Widerspruch einiger gegen den Brief (III, 3; VI, 13. 20), Clemens Alexandrinus vermutet, daß er von Paulus hebräisch geschrieben und von Lukas ins Griechische übersetzt worden sei (Eusebius VI, 14), und Origenes urteilt, daß nur die Gedanken von Paulus seien, die Form aber von einem Paulusschüler (Eusebius VI, 25). Noch im 4. Jahrhundert wird dann auch im Abendland auf die Autorität der morgenländischen Kirchen hin der Brief als paulinisch angenommen; besonders haben Ambrosius, Augustinus und Hieronymus dahin gewirkt, obwohl der Letztgenannte seine Zweifel nicht verhehlt und erwähnt, daß viele den Brief von Barnabas oder Clemens herleiten. Auf der Synode zu Karthago 397 werden unter den kanonischen Schriften Pauli apostoli epistolae tredecim, ejusdem ad Hebraeos una aufgeführt und auf der 419 dort gehaltenen Synode einfach und bestimmt 14 Briefe Pauli anerkannt. Dabei blieb es im Mittelalter. In der Reformationszeit jedoch erwachten wieder Bedenken gegen den Brief. Luther hielt ihn für das Werk eines Apostelschülers und schied ihn von den Paulusbriefen (XIV, 126), wenn er auch bisweilen ihn als paulinisch anführt (X, 1865; XI, 1599; vgl. Konkordienformel, S. 630, § 30, aber auch Apologie, S. 252, § 22). Ähnlich wie Luther urteilten Melanchthon, die Magdeburger Zenturiatoren, A. Osiander, in der reformierten Kirche Calvin, Beza, während das Tridentinische Konzil 14 paulinische Briefe festsetzte. Später hingegen wurde in der lutherischen Kirche wieder ziemlich allgemein, namentlich von Gerhard und Calov, Paulus als Verfasser angenommen, in neuerer Zeit von Olshausen, Hofmann, Philippi, Volck. Von andern neueren Kritikern wird wenigstens eine indirekt pauli-

nische Entstehung unter den Augen und im Auftrage des Apostels behauptet (Stier, Thiersch, Guericke, Delitzsch, Ebrard), wofür man namentlich die Verwandtschaft des Briefes mit der paulinischen Lehrweise und Darstellung geltend macht und die Anerkennung im Orient, gerade in dem Teil der Kirche, an den der Brief gerichtet war, und von wo aus er sich zuerst verbreiten mußte. Luther dachte an Apollo als Verfasser (II, 1886; XII, 1542), ebenso unter den Neueren namentlich Bleek, auch Credner, Reuß, Hilgenfeld, Tholuck, Lünemann, Zahn (Act. 18, 24—28; rednerische Begabung, alexandrinische Bildung). Ritschl, Wieseler, Thiersch, Keil, B. Weiß, Blaß, Barth, Riggenbach, Gregory halten, wie schon Tertullian, Barnabas für den Verfasser (Act. 4, 36, Gehilfe Pauli, Act. 13. 14), Delitzsch, Ebrard, wie schon Clemens Alexandrinus, denken an Lukas (enge Verbindung mit Paulus, gutes Griechisch), Godet, Wohlenberg an Silvanus (1 Petr. 5, 12, Verwandtschaft des Hebräer- und 1. Petribriefes), Harnack, R. Harris gar an Aquila und besonders Priscilla (Abhandenkommen des Verfassernamens). Viele Neuere lassen die Verfasserfrage ganz offen und bleiben bei einem alexandrinisch gebildeten Christen stehen (Feine).

Adresse. Auch die Frage nach dem Leserkreis des Hebräerbriefes ist in der Neuzeit sehr umstritten. In der älteren Zeit nahm man allgemein judenchristliche Leser an. Dies kam schon in dem uralten, wenn auch nicht ursprünglichen Titel *Πρὸς Ἑβραίους* zum Ausdruck (Clemens Alexandrinus und Origenes bei Eusebius VI, 14. 25), und mit Recht wird für eine judenchristliche Adresse geltend gemacht, daß der ganze Inhalt darauf hinweist: die Herrlichkeit des Neuen Testaments, verglichen mit den vorbildlichen Gütern des Alten Testaments. Die ganze Beweisführung bewegt sich in dem Gedankenkreise des Alten Testaments, setzt genaue Kenntnis der alttestamentlichen Einrichtungen voraus und zitiert eingehend das Alte Testament. Vgl. unten Veranlassung, Zweck und Inhaltsangabe des Briefes. Dazu kommen deutliche und direkte Beziehungen auf Leser jüdischen Ursprungs, c. 13, 9. 10—14; c. 9, 9. 10. Und zwar sind diese judenchristlichen Leser in Palästina, besonders wohl in Jerusalem, zu suchen, da der Brief deutlich das Bestehen des Tempels und die Ausübung des jüdischen Gottesdienstes voraussetzt, c. 5, 1; c. 7, 8; c. 8, 4. 5; c. 9, 6—10; c. 13, 11—13 (Präsens). Diese richtige Auffassung wird in neuerer Zeit vertreten von B. Weiß, Keil, Schulze und andern. An Judenchristen in Alexandrien, dem Mittelpunkt der jüdischen Diaspora, wo allerdings auch ein Tempel und Opferdienst bestand, denken Schleiermacher, Credner, Reuß, Hil-

genfeld, Wieseler, weil der ganze Brief alexandrinische Färbung habe, und der Alexandriner Apollo als Verfasser in Betracht komme; an Judenchristen in Antiochien und Syrien Hofmann und Kübel, Act. 11, 19; c. 15; Gal. 2; an Judenchristen in Zypern Riggenbach (Barnabas, Act. 4, 36). Die judenchristliche Adresse überhaupt wird noch vertreten von Ritschl, Hausrath, Guericke, Pfleiderer, Riggenbach.

Dieser Ansicht gegenüber wird von vielen neueren Kritikern eine heidenchristliche Adresse angenommen oder eine solche an Christen schlechthin ohne Rücksicht auf ihre Nationalität (Schürer, Jülicher, v. Soden, Zahn, Harnack, Feine, Barth, A. Seeberg). Aber die dafür geltend gemachten Gründe sind nicht durchschlagend. Stellen wie c. 2, 3; c. 5, 12; c. 6, 10; c. 10, 24; c. 12, 4; c. 13, 16. 23. 24 sollen gegen die Christen in Jerusalem sprechen (aber c. 2, 3 sagt nicht, daß sie das Evangelium nur aus zweiter Hand hatten, sondern redet von der gegenwärtigen Generation; daß der Tadel c. 5, 12 nicht passe und nicht verdient sei, ist erst zu beweisen; die Aufforderung zum Wohltun, c. 10, 24; c. 13, 16, konnte auch an arme Christen wie die zu Jerusalem gerichtet werden, die sonst selbst unterstützt wurden; c. 6, 10 sagt keinen eigentlichen Wohlstand aus, auch ist erst zu beweisen, daß in Jerusalem gar keine wohlhabenderen Glieder gewesen seien; c. 12, 4 schließt nicht das Martyrium des Stephanus und Jakobus aus, da der Schreiber eine spätere Zeit und die Gemeinde als Ganzes im Auge hat; der c. 13, 23 erwähnte Timotheus war zwar der vertrauteste Gehilfe Pauli in der Heidenmission, aber er konnte auch wegen seiner Herkunft, Act. 16, 1—3, ganz besonders das Interesse der Judenchristen erweckt haben; Grüße aus Italien konnten nach Palästina bestellt werden, c. 13, 24, da ein reger Verkehr zwischen beiden Ländern bestand). Die meisten der Kritiker, die die heidenchristliche oder allgemeinchristliche Adresse vertreten, sehen den Brief als nach Rom gerichtet an, weil er dort zuerst von Clemens Romanus bezeugt sei, die Vorsteher der Gemeinde c. 13, 7. 17. 24 als *ἡγούμενοι* bezeichnet würden wie in den römischen Schriften des Clemens Romanus und Pastor Hermae, die werktätige Liebe der römischen Christen auch sonst erwähnt werde, die Anfechtungen c. 10, 32—39 am natürlichsten auf die neronische Verfolgung bezogen würden etc. Auch manche Verteidiger der judenchristlichen Adresse lassen den Brief an Judenchristen in Rom gerichtet sein (Pfleiderer). Doch sei der Brief nicht an die römische Gesamtgemeinde gerichtet, auf die, verglichen mit dem Römerbrief, der Inhalt nicht passe, sondern an eine bestimmte

Gruppe älterer Christen oder an eine dortige Hausgemeinde (Zahn, Barth, Feine).

Veranlassung, Zweck und Inhalt. Der ganze Brief gibt sich als ein Wort der Ermahnung, c. 13, 22. Den Judenchristen Palästinas, die schon längst gläubig geworden waren, c. 5, 12; c. 10, 32; c. 13, 7, aber den jüdischen Kultus immer noch vor Augen hatten und so immer wieder an die alten, liebgewordenen Einrichtungen und Feste erinnert wurden, drohte, zumal in den Verfolgungen der sechziger Jahre, c. 10, 36; c. 12, 1. 3. 7. 11; c. 13, 13, Abfall von Christo durch Zurückfallen ins Judentum um seiner vermeintlichen Vorteile willen, c. 2, 1. 2; c. 3, 12. 13; c. 4, 11; c. 6, 4—6; c. 10, 23—31; c. 12, 4—17. Vor solchem Abfall sie zu bewahren und zur Beständigkeit sie zu ermahnen, ist der Zweck des Schreibens, c. 4, 11. 14; c. 6, 11; c. 10, 23. 36; c. 12, 1. Die Leser sollen den Glauben an Christum und die Hoffnung auf seine Verheißung nicht fahren lassen darum, daß sie um Christi willen ihren Teil am Alten Bunde verlieren. Denn der Neue Bund gewährt ihnen alles, was der Alte Bund dargeboten hat, und zwar dem Wesen und der Erfüllung nach gegenüber dem Vorbild und der Verheißung des Alten Bundes. Wie der Stifter, so wird auch die Gemeinde des Neuen Bundes durch Leiden zur Herrlichkeit eingehen. Darum sollen sie Glauben halten und im Leiden die Hoffnung nicht aufgeben. Diesen Gedanken führt der Schreiber des Briefes in zwei Teilen durch. Im ersten Teil, c. 1, 1—10, 18, schildert er die Erhabenheit des Stifters des Neuen Bundes, und zwar im ersten Abschnitt, c. 1, 1—4, 13, als Offenbarungsmittlers, im zweiten Abschnitt als Versöhnungsmittlers, c. 4, 14—10, 18, immer gegenüber dem Vorbild des Alten Bundes. Ohne weitere Einleitung beginnt er mit der Darlegung, daß auf die Offenbarung Gottes durch die Propheten im Alten Testament jetzt die Offenbarung durch seinen Sohn als höchste gefolgt sei, c. 1, 1—3; denn der Sohn ist erhaben über die Engel, c. 1, 4—14, die bei der Gesetzgebung als Mittler tätig waren, c. 2, 2. Diese göttliche Hoheit verpflichtet, seinem Wort gehorsam zu sein, c. 2, 1—4, und sie wird auch nicht gemindert durch seine menschliche Niedrigkeit und sein Todesleiden, das eben deshalb geschehen ist, damit er das Heilswerk vollbringe, c. 2, 5—18. Ebenso ist JEsus erhaben über Moses, den menschlichen Mittler des Gesetzes; denn dieser war nur Diener im Hause Gottes, JEsus aber ist als Sohn über das Haus gesetzt und führt als der rechte Josua das Volk Gottes zur verheißenen Ruhe Gottes, was Moses und Josua nicht zu tun vermochten, c. 3,

1—4, 13. Christus ist auch mehr als der Hohepriester des Alten Testaments, denn er hatte keine eigene Sünde zu sühnen, sondern ist durch das Opfer eines vollkommenen Gehorsams ein Hoherpriester wie Melchisedek geworden, c. 4, 14—5, 10. Nachdem eine ernste Ermahnung, diese Belehrung anzunehmen, und eine Warnung, vor Abfall sich zu hüten, gegeben ist, c. 5, 11—6, 20, folgt nun die Ausführung über das Hohepriestertum Christi. Er ist der neutestamentliche Antitypus Melchisedeks, der in jedem Stücke seinen Typus übertrifft, ein vollkommener Hoherpriester, in dem das alttestamentliche Priestertum seine Erfüllung gefunden hat, c. 7, 1—28. Das zeigt sich vor allem auch in seinem hohepriesterlichen Werk. Er hat es nicht mit einem irdischen Heiligtum zu tun, sondern ist der Mittler eines besseren Bundes, als das Alte Testament war, geworden, c. 8, 1—13; er hat nicht Tierblut dargebracht, sondern durch sein eigenes Blut eine volle, ewige Erlösung gefunden, c. 9, 1—23; er hat ein einmaliges, abschließendes Opfer dargebracht, damit die früheren Opfer überflüssig gemacht und den ganzen alttestamentlichen Kultus als Schattenwerk und Vorbild aufgezeigt, c. 9, 24—10, 18. Diese theoretische Darlegung ist die Grundlage für den zweiten Teil, c. 10, 19—13, 25, der eine ernste Mahnung ist, diesem himmlischen Hohenpriester JEsu Treue zu halten und nicht in Leidenszeiten abtrünnig zu werden, was Gottes schweres Gericht, besonders bei der Wiederkunft des HErrn, herausfordern müßte, c. 10, 19—39. Zu solcher Standhaftigkeit im Glauben soll die Leser das herrliche Vorbild der alttestamentlichen Glaubenshelden ermuntern, c. 11, 1—40, vor allem der Hinblick auf JEsum, der durch das Kreuz zum Thron Gottes gegangen ist, und auf Gott, in dessen Hand alle Leiden ein heilsames Zuchtmittel sind, c. 12, 1—11. Darum sollen die Leser neuen Mut fassen, alles Unlautere von sich abtun als das Volk des Neuen Bundes, die viel mehr empfangen haben als das alttestamentliche Bundesvolk, c. 12, 12—29. Hierauf folgt in c. 13 der Schluß des Briefes mit Einzelermahnungen zu Christentugenden, V. 1—6, zur Beständigkeit, V. 7—17, persönlichen Bemerkungen, Grüßen und Segenswunsch, V. 18—25. Vgl. „Lehre u. Wehre" 46, 129: „Das Hohepriestertum Christi nach dem Hebräerbrief."

Echtheit, Zeit und Ort der Abfassung. Die Zweifel, die in der alten Kirche über den Verfasser bestanden, haben hauptsächlich dazu geführt, den Brief zu den Antilegomena zu rechnen; dazu kam, daß man in der abendländischen Kirche zeitweilig meinte, daß er über Buße und Bekehrung novatianisch rede, c. 6, 4—6; c. 10, 26. 27; c. 12, 17; vgl. auch Luther XIV, 127; doch war

dieser Grund nicht stichhaltig. Durch seinen Inhalt bezeugt sich der Brief „laut genug als das Werk eines Schriftgelehrten, der zum Himmelreich gelehrt war" (Barth) und der dem Apostelkreis wenigstens sehr nahe stand; vgl. auch Luthers Lob, XIV, 127. Abfassungszeit und -ort bestimmen sich nach dem angenommenen Verfasser. Wird Paulus angenommen, so wäre der Brief etwa im Jahre 63 geschrieben von Italien aus, c. 13, 24, nach seiner Freilassung aus der ersten römischen Gefangenschaft, vor seiner Reise nach Spanien oder in den Orient; diese Annahme würde durchaus in Pauli Lebensverhältnisse passen; vgl. S. 47. Diejenigen, die von Paulus als Verfasser absehen, gehen vielfach über das Jahr 70 herunter (Zahn, Holtzmann: etwa 80; Feine: zwischen 80 und 90; Mangold, v. Soden: gegen Ende des apostolischen Zeitalters unter Domitian; andere noch weiter). Doch wird mit Recht auch von solchen, die Paulus nicht als Verfasser annehmen, geltend gemacht, daß der Brief vor dem Jahre 70 geschrieben sei, da er durchweg den Tempelkultus als noch bestehend voraussetze und keine Andeutung des Endes desselben mache, was doch für seinen Zweck so wertvoll gewesen wäre (Wieseler, Hilgenfeld, de Wette, B. Weiß, Keil Schulze, Barth), und manche dieser Kritiker nehmen auch Rom als Abfassungsort an (Schulze, Kübel), andere Alexandrien.

II. Die katholischen Briefe.

Den Namen *ἐπιστολαὶ καθολικαί* führen in der alten Kirche 7 Briefe außerhalb der Sammlung der paulinischen Briefe: die beiden Briefe Petri, die drei des Johannes und die des Jakobus und Judas. Sie heißen so, weil sie für die ganze Kirche bestimmt waren im Unterschied von Briefen an Einzelgemeinden oder Einzelpersonen. Die Bezeichnung wurde zuerst von Origenes und Dionysius von Alexandrien vom 1. Johannis- und 1. Petribrief gebraucht und ist später auch auf die andern Briefe angewandt worden; Eusebius VI, 25; II, 23. Der 2. und 3. Johannisbrief wurden, obwohl sie an Einzelpersonen gerichtet sind, mit eingeschlossen, da die 7 Briefe eine zweite Sammlung neben den paulinischen bildeten, oder sie wurden als Anhänge zum 1. Johannisbrief angesehen, oder man bezog den Namen der Empfänger auf die Kirche. Ihre Stelle in den Handschriften ist verschieden. In ABC stehen sie vor den paulinischen Briefen, in ℵ und dann meistens in den abendländischen Handschriften hinter diesen vor der Apokalypse. Auch die Reihenfolge ist verschieden. In den morgenländischen Handschriften steht der Jakobusbrief voran, in den abendländischen meistens die Petribriefe.

1. Der erste Brief Petri.

Person des Apostels. Petrus, *Πέτρος* (nach dem aramäischen כֵּיפָא, *Κηφᾶς*, Fels, Felsenmann, Joh. 1, 42; Matth. 16, 18), hieß ursprünglich Symeon (Erhörung) oder — Act. 15, 14; 2 Petr. 1, 1 — Simon und war der Sohn eines galiläischen Mannes namens Johannes oder Jonas, Joh. 1, 42; c. 21, 15—18; Matth. 16, 17. Er stammte aus Bethsaida am See Genezareth, Joh. 1, 44, und trieb zu Kapernaum, wo er (verheiratet) ansässig war, mit seinem jüngeren Bruder Andreas das Fischergewerbe, Matth. 4, 18; Mark. 1, 16. 21. 29—31; Luk. 5, 3, wurde aber schon frühzeitig mit Jesu bekannt, Joh. 1, 40—42, später von diesem in seine ständige Nachfolge berufen, Matth. 4, 18—20; Mark. 1, 16—18, und für seinen Beruf als Menschenfischer ausgerüstet, Luk. 5, 1—11. Er erscheint als einer der beharrlichsten Begleiter des HErrn, der sich ganz der Sache desselben hingibt, Christi besonderes Vertrauen genießt, wiederholt von ihm ausgezeichnet wird, unter den übrigen Jüngern im Vordergrund steht und das Ansehen des Sprechers hat. Vgl. z. B. Matth. 15, 15; c. 16, 16—18; c. 17, 24—27; c. 18, 21; Luk. 8, 45; c. 12, 41; c. 22, 8; Joh. 6, 68; c. 21, 15—22. Im Unterschied von dem ihm eng verbundenen, stillen, sinnigen Johannes ist Petrus rasch und mutig in Wort und Tat, aber auch veränderlich und unbeständig, so daß er sogar seinen HErrn dreimal verleugnet. Vgl. z. B. Matth. 14, 28; c. 16, 22; c. 17, 4; c. 19, 27; c. 26, 33. 40. 51 (Joh. 18, 10). 56. 69—75; Luk. 22, 31. 32; Joh. 13, 6—9. 24. 36; c. 20, 3; c. 21, 7. Aber nach rechtschaffener Buße wird ihm eine gnädige Erscheinung des Auferstandenen zuteil, Mark. 16, 7; Luk. 24, 34; 1 Kor. 15, 5; vgl. auch Joh. 21, 15—17, und er erscheint nach der Himmelfahrt des HErrn wieder als Sprecher und Leiter der Jüngergemeinde, der besonders auch durch Wundertaten die Predigt des Evangeliums bekräftigt, Act. 1, 15; c. 2, 14; c. 3, 4. 12; c. 4, 8; c. 5, 3. 15; c. 9, 34. 40, und sich durch Drohungen nicht irremachen läßt, c. 4, 20; c. 5, 29. Er trägt das Evangelium von Jerusalem aus durch Samaria, c. 8, 14—25, und später durch die Küstenstriche, nach Lydda, Joppe und Cäsarea, c. 9, 32—10, 48, und ist der erste Apostel, der Heiden in die Christengemeinde aufnimmt, c. 10, und dieses Verfahren in Jerusalem beredt verteidigt, c. 11. Nach dem Tod des älteren Jakobus wird er von Herodes Agrippa gefangengesetzt, aber wunderbar durch Gottes Engel befreit, c. 12, verläßt dann wieder zeitweilig Jerusalem im Jahre 44, Act. 12, 17, kehrt aber wahrscheinlich nach dem Tod des Herodes zurück und ist noch in Jerusalem

zur Zeit des Apostelkonzils 51/52, auf dem auch er die Heidenchristen vor dem Joch des Zeremonialgesetzes schützen hilft, Act. 15, 7—11; Gal. 2, 7. 9. Daß er auch später noch auswärtige Gemeinden besuchte, Gal. 2, 11, und größere Missionsreisen machte, 1 Kor. 9, 5, steht fest; vgl. auch Act. 21, 18 mit c. 9, 27; Gal. 1, 18. 19; doch sind darüber keine näheren Nachrichten vorhanden außer der Notiz 1 Petr. 5, 13, und es ist umstritten, ob an dieser Stelle unter Babylon die alte Stadt dieses Namens oder — wahrscheinlicher — Rom zu verstehen ist. (Die Tradition, daß er in Pontus, Galatien, Kappadozien, Asien und Bithynien, 1 Petr. 1, 1, und in Korinth gewirkt habe, 1 Kor. 1, 12, ist nicht genügend begründet. Eusebius III, 1.) Doch kann dieser Aufenthalt in Rom nicht vor die sechziger Jahre fallen, und die römisch-katholische Tradition von einer 25jährigen Anwesenheit des Apostels dort als ersten Bischofs der Gemeinde ist eine Fabel, die mit Schrift und Geschichte streitet; vgl. S. 26. 60. Historisch ist es wahrscheinlich, daß Petrus am Ende seines Lebens wirklich in Rom gewesen und dort unter Nero als Märtyrer gestorben ist, gleichzeitig mit Paulus, etwa 66/67; vgl. die Vorhersagung Joh. 21, 18. 19, die unverdächtige Aussage des Clemens Romanus und den historischen Kern in den Berichten anderer alter kirchlicher Schriftsteller. Eusebius II, 14. 15. 25; III, 1. 31. 39; V, 8; VI, 14. Stöckhardt, „Kommentar über den 1. Brief Petri", S. 5—8.

Adresse: Der Brief ist gerichtet an die „auserwählten Fremdlinge der Zerstreuung" in Pontus, Galatien,[13] Kappadozien, Asien (Asia proconsularis) und Bithynien, c. 1, 1, also in den Provinzen Kleinasiens, in denen seinerzeit Paulus Gemeinden direkt oder indirekt gegründet hatte. Man hat unter dieser Adresse judenchristliche Leser verstehen wollen (Bengel, B. Weiß, Kühl; vgl. Joh. 7, 35); aber die Leser waren offenbar zumeist Heidenchristen, c. 1, 14. 18; c. 2, 9. 10; c. 4, 3. 4, und die Worte *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς* sind überhaupt symbolisch zu verstehen als Bezeichnung sämtlicher Christengemeinden, die in den genannten Ländern zerstreut als Fremdlinge, c. 2, 11, wohnten, die aber von Gott zu einem neuen, heiligen Volk auserwählt sind, von ihren Presbytern als Herden des Erzhirten Christus geweidet werden, c. 5, 1—4, und deren wahre Heimat das himmlische Reich ist, c. 1, 1. 2; c. 2, 9.

Veranlassung und Inhalt. Der Brief ist ein Trost- und Mahnschreiben, c. 5, 12. Je länger, je mehr richtete sich im

13) Wahrscheinlich nicht die kleinasiatische Landschaft, sondern die römische Provinz Galatien; vgl. S. 51.

römischen Reich die öffentliche Meinung gegen die Christen und fand ihren blutigen Ausdruck in der neronischen Verfolgung des Jahres 64. Auch die kleinasiatischen Christen wurden in Mitleidenschaft gezogen und bedurften um so mehr des Trostes und der Ermunterung, als sie durch Pauli Gefangenschaft ihres geistlichen Vaters beraubt waren. Wenn auch nicht geradezu durch obrigkeitliche Verfolgung, so wurden sie doch durch allerlei Verleumdungen, Schmähungen, Gehässigkeiten und Nachstellungen seitens ihrer heidnischen Volksgenossen bedrückt, c. 1, 6; c. 2, 12. 15. 19—23; c. 3, 9. 14—16; c. 4, 4. 12—19; c. 5, 9. Da ermuntert sie der Apostel, als Gottes Volk sich zu bewähren, c. 1, 13—17; c. 2, 9. 10, durch einen frommen Wandel alle Verleumdungen zuschanden zu machen, c. 2, 11—23; c. 3, 16. 17; c. 4, 1—4, Gott in ihrem Leiden zu verherrlichen, c. 3, 14. 15; c. 4, 14, auf das Beispiel Christi zu achten, c. 2, 21—23; c. 3, 18; c. 4, 1, und das ewige Erbe fest im Auge zu behalten, c. 1, 4—9; c. 5, 10. 11. Die große Christenhoffnung ist die Seele des Briefes, c. 1, 3. 13. 21; c. 3, 5. 15. Der Inhalt gliedert sich folgendermaßen: Auf den Eingangsgruß, c. 1, 1. 2, folgt zuerst ein Lobpreis Gottes, daß er uns wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung der ewigen Herrlichkeit durch Christum, den von den Propheten Geweissagten und nun Erschienenen. Diese Hoffnung erhebt hoch über alle Leiden dieser Zeit, c. 1, 3—12. Daran schließt sich die Mahnung, daß die Christen als das neutestamentliche Bundesvolk des heiligen Gottes heilig leben, c. 1, 13—2, 10. Besonders sollen sie diesen heiligen Wandel inmitten ihrer heidnischen Umgebung führen, jedweder Obrigkeit untertan sein, c. 2, 11—17, und in ihrem Stand und Beruf als Sklaven, c. 2, 18—25, als Ehefrauen und Ehemänner, c. 3, 1—7, und als Christen überhaupt die rechten Christentugenden beweisen, c. 3, 8—12. Auch in Anfechtungen und Leiden sollen sie nur um so entschiedener mit Geduld und Sanftmut an ihrem Christentum festhalten und sich durch die Erinnerung an Christi Leiden und Erhöhung darin stärken, c. 3, 13—4, 6. Untereinander aber sollen sie im Hinblick auf die Wiederkunft Christi brüderliche Liebe üben, c. 4, 7—11, die ihnen beschiedenen Leiden standhaft tragen, c. 4, 12—19, ihre Pflichten in der Gemeinde treu erfüllen, c. 5, 1—5, und dem Teufel gegenüber wachsam sein, wozu Gott selber sie stärken wird, c. 5, 6—11. Den Schluß bilden persönliche Mitteilungen, Grüße und ein Friedenswunsch, c. 5, 12—14.

Ort und Zeit der Abfassung. Der Brief ist in Babylon geschrieben, c. 5, 13. Die nächstliegende Auffassung ist,

darunter das alte Babylon in Mesopotamien zu verstehen (Wieseler, B. Weiß, Mangold, Schulze, Rösgen). Aber da dieses damals größtenteils Trümmerhaufen war, auch keinerlei Nachricht von einer so frühen Verbreitung des Christentums und einem Aufenthalt Petri dort vorhanden ist, so ist wahrscheinlicher Rom damit gemeint, das unter Nero ein neues Babel geworden war (v. Hofmann, Sieffert, Zahn, Stöckhardt, Barth, Feine); vgl. auch Apok. 14, 8; c. 16, 19; c. 17, 5; c. 18, 10. 21 und die gut bezeugte Tradition über Petri Aufenthalt in Rom gegen Ende seines Lebens. Bei der Annahme Roms als Abfassungsorts erklärt sich auch leicht die Anwesenheit des Markus und Silvanus, c. 5, 12. 13, und aus der oben geschilderten Veranlassung des Briefes in einer Bedrückungsperiode ergibt sich als Abfassungszeit die Mitte der 60er Jahre (Schulze: 65; Huther, Wiesinger, Stöckhardt: 66). Als völlig ungegründet abzuweisen ist die Datierung unter Domitian, Trajan (Baur, Hilgenfeld, Weizsäcker) oder gar unter Hadrian (Zeller, Holtzmann).

Echtheit. Der Brief hat ein direktes Selbstzeugnis, c. 1, 1, und c. 1, 8; c. 5, 1 spricht offenbar ein Augenzeuge der Geschichte JEsu. Dazu kommt das Zeugnis des 2. Briefes, 2 Petr. 3, 1, und die Kirche hat den Brief von den ältesten Zeiten an gebraucht (Barnabas, Clemens Romanus, Pastor Hermae, Polykarp, Papias) und einstimmig anerkannt (Peschittha, Irenäus, Tertullian, Clemens Alexandrinus, Origenes, Eusebius). Eusebius IV, 14; III, 39; V, 8; VI, 25; III, 3. 25.[14]) Der ganze Brief trägt den Charakter des Petrus nach den Evangelien und der Apostelgeschichte als des praktischen, rasch handelnden, in Liebe zum HErrn alles leidenden Apostels, vgl. besonders auch den wunderbaren Eingang, c. 1, 3—12, über dem ein „Abglanz des Auferstehungsmorgens JEsu" liegt. Trotzdem ist die Echtheit des Briefes in neuerer Zeit heftig bestritten (Tübinger Schule, Holsten, Lipsius, Hilgenfeld, Holtzmann, v. Soden, Spitta, Harnack, Moffatt), aber ebenso auch kräftig verteidigt worden (Guericke, Bleek, Thiersch, Weiß, Wiesinger, Huther, v. Hofmann, Keil, Stöckhardt). Die gegen die Echtheit angeführten Gründe sind nicht stichhaltig: der Brief zeige wenig Originalität, vielmehr Benutzung anderer neutestamentlicher Briefe, namentlich des Römer- und Epheserbriefs, des Hebräer- und des Jakobusbriefs; vgl. z. B. 1 Petr. 2, 13. 14 mit Röm. 13, 1—4; 1 Petr. 2, 6. 7 mit Eph. 2, 20; 1 Petr. 1, 6. 7 mit Jak. 1, 2. 3; 1 Petr. 1, 19 mit Hebr. 9, 14 (aber diese Übereinstimmung erklärt sich genügend

14) Im muratorischen Fragment ist die hier in Betracht kommende Stelle defekt.

aus der gemeinsamen christlichen Lehre); der Brief zeige einen abgeschwächten Paulinismus (aber Petrus will gerade seine Gemeinschaft und Übereinstimmung mit Paulus den paulinischen Christen zeigen, c. 1, 1. 25; c. 5, 12, und hat auch eine ganze Reihe ihm eigentümlicher Gedanken, vgl. z. B. c. 1, 10. 11; c. 3, 19—21); die flüssige griechische Sprache des Briefes sei bei einem Palästinenser und zumal bei Petrus nicht zu erwarten, der sich sonst eines Dolmetschers bedient habe, Eusebius III, 39 (aber auch in Palästina wurde Griechisch geredet, die Pfingstgabe ist nicht außer acht zu lassen, Petrus mag sich in den 50er und 60er Jahren in griechischen Ländern aufgehalten haben, und *ἑρμηνευτὴς Πέτρου* bezeichnet den schriftlichen Interpreten); es fehle dem Briefe fast ganz an persönlichen Bemerkungen (aber Petrus schreibt an die Leser als ein persönlich Unbekannter). Auch die vermittelnde Ansicht, daß Silvanus, c. 5, 12, nicht nur Überbringer oder Schreiber des Briefes gewesen sei, sondern selbständig die Gedanken des Apostels stilisiert habe (Zahn, Barth, Feine), ist abzuweisen, und der Brief ist durchaus für ein Werk des großen Apostels zu halten, „eines der edelsten Bücher im Neuen Testament und das rechte, lautere Evangelium", Luther, IX, 961; XIV, 91. 3. Synodalbericht des North Dakota- und Montana-Distrikts: „Simon Petrus, der Jünger und Apostel des HErrn."

2. Der zweite Brief Petri.

Verfasser, Adresse, Veranlassung und Entstehung. Der zweite Petribrief beansprucht ebenso wie der erste, ein Brief des Apostels Petrus zu sein, c. 1, 1, und von einem Verfasser herzurühren, der ein Augenzeuge der Verklärung Christi war, c. 1, 16—18 (Matth. 17, 1—5; Mark. 9, 2—7; Luk. 9, 28—35), und schon einen Brief geschrieben hat, c. 3, 1. 2; vgl. auch V. 15. 16 und c. 1, 14 mit Joh. 21, 18. 19. Er trägt auch im allgemeinen denselben Charakter wie der erste Brief und enthält nichts, was Petrus nicht geschrieben haben könnte. Gerichtet ist er an dieselben Leser wie der erste Brief, also an die kleinasiatischen Christen, 1 Petr. 1, 1; 2 Petr. 3, 1; c. 1, 1; die letzte Stelle weist wieder besonders auf Heidenchristen hin (Act. 11, 17; c. 15, 9). Doch geht der zweite Brief weiter als der erste. Der Apostel hat von Irrlehrern gehört, die unter den Lesern mit ihrer antinomistischen Gnosis ihr böses Wesen treiben,[15] Lästerer der christlichen Wahrheit und Knechte des Lasters sind, c. 2, die Heilstatsachen für Fabeln halten, c. 1, 16, vgl.

15) Vgl. die Schilderung Pauli in den Pastoralbriefen und Act. 20, 29. 30.

auch c. 3, 16, die Wiederkunft Chriſti zum Gericht leugnen, c. 3, und in der Zukunft noch ſchlimmer und gefährlicher ſich zeigen werden, c. 3, 3. Er will darum die Leſer vor Verführung warnen und ſie ermahnen, ihren Beruf und ihre Erwählung feſt zu machen durch Wachstum in der Gnade und in der Erkenntnis JEſu Chriſti, c. 3, 17. 18; c. 1, 10—13. Der Brief iſt ein Zeugnis und das Teſtament des Apoſtels für die letzte Zeit, c. 1, 14. 15, und wird darum, obwohl Abfaſſungsort und -zeit nicht näher angegeben werden, kurz vor dem Tode des Apoſtels (66/67) in Rom geſchrieben ſein. Vgl. das hierüber beim 1. Petribrief Geſagte. (Schulze, Guericke, Burger.) (Hilgenfeld, Mangold: um 150; Volkmar, Harnack: um 180.)

Inhalt. Der Brief gliedert ſich folgendermaßen: Nach dem Eingangsgruß, c. 1, 1. 2, zeigt der Apoſtel in herzlicher Ermahnung, daß die großen göttlichen Gnaden und Verheißungen die Chriſten zu einem heiligen Wandel verpflichten, c. 1, 3—11, und fordert ſie angeſichts ſeines nahen Endes als Augenzeuge der Verklärung JEſu auf, an dem prophetiſchen Wort und an deſſen Wahrheit und Zuverläſſigkeit feſtzuhalten, c. 1, 12—21. Denn dieſer wahren Prophetie tritt eine falſche entgegen in der Perſon unſittlicher Irrlehrer, die aber ihrer verdienten Strafe entgegengehen, c. 2, 1—9, und diejenigen der eben geretteten Chriſten, die ſich durch ihre Freiheitsvorſpiegelungen betrügen und verführen laſſen, ins tiefſte Verderben mit ſich ziehen, c. 2, 10—22. Beſonders leugnen dieſe Spötter die Wiederkunft Chriſti wegen ihres langen Ausbleibens; aber ſie wird gewiß eintreten, wie ſchon die frühere Weltkataſtrophe der Sintflut, und wird nur durch Gottes Geduld noch verzögert, c. 3, 1—10. Darum ſollen die Chriſten mit heiligem Wandel und gottſeligem Weſen ſich darauf vorbereiten, wie auch ſchon Paulus den Leſern geſchrieben hat, c. 3, 11—16. Den Schluß bildet eine kurze Warnung und Mahnung und eine Doxologie, c. 3, 17. 18.

Echtheit. Der zweite Petrusbrief hat in der alten Kirche nicht dieſelbe Verbreitung, Benutzung und Anerkennung gefunden wie der erſte, und dieſer Mangel an Bezeugung iſt um ſo auffallender, als es ſich bei ihm nicht wie bei den andern Antilegomena um Zweifel an der apoſtoliſchen Stellung des Verfaſſers handelt. Weder bei den apoſtoliſchen Vätern noch bei den Apologeten wird der Brief ſicher erwähnt, obwohl Clemens, Paſtor Hermae und Barnabas auf ihn anzuſpielen ſcheinen. Irenäus, Cyprian, Tertullian ſchweigen von ihm, die Peſchittha und der Canon Muratori haben ihn nicht. Aber Clemens Alexandrinus und Origenes gebrauchen ihn öfters, und zwar als petriniſch, Theophilus von Antiochien, Firmilian von Cäſarea

und Hippolyt kennen ihn, und Eusebius registriert ihn als den meisten Christen bekannt; doch erwähnt Origenes auch, daß er angezweifelt werde, Eusebius rechnet ihn zu den Antilegomena, und noch Hieronymus sagt: a plerisque negatur. Ohne Bedenken gebrauchen ihn und führen ihn auf Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Hilarius, Ambrosius und Augustinus, durch dessen Einfluß er endgültige Aufnahme in den Kanon fand. (Vgl. Eusebius III, 3. 25; VI, 25.) Luther hielt ihn für echt, XIV, 124; vgl. aber auch Kol. 91 und IX, 1396; und in neuerer Zeit wird die Echtheit anerkannt und verteidigt von Hug, Guericke, Wiesinger, v. Hofmann, Keil, Spitta, Burger, Zahn, hingegen bestritten nach dem Vorgang von Erasmus und Calvin von de Wette, Credner, Reuß, der Tübinger Schule, Mangold, Harnack, Huther, Knopf, Feine, Barth, Windisch, während Olshausen, Grau, Sieffert schwanken und B. Weiß und Gregory zur Anerkennung sich neigen. Für die Echtheit spricht außer dem bestimmten Selbstzeugnis die reine apostolische Lehre, der klare Inhalt, der Ernst der Ermahnungen, die Tiefe der Gedanken und die hohe prophetische Einsicht in die zukünftigen Dinge. Der Mangel an Zeugnissen in der alten Zeit mag sich daraus erklären, daß der Brief keine sedes hatte und keine Gemeinden nennt, die dann für ihn eingetreten wären, und daß er kurz vor dem Tode des Apostels in Verfolgungszeiten entstanden ist und daher nur allmählich und langsam bekannt wurde. Lückenhafte Bezeugung ist allein noch kein entscheidender Grund gegen die Echtheit. Und die Gründe, mit denen die neuere Kritik die Authentie bestreitet, sind nicht durchschlagend. Dahin gehört 1. die auffallende Verwandtschaft mit dem Judasbrief, vgl. besonders 2 Petr. 2, 1—3, 3 mit Judä 4—17, die als eine Benutzung und Erweiterung des erst in späterer Zeit entstandenen Judasbriefes hingestellt wird (aber es läßt sich nicht sicher feststellen, ob Petrus aus dem Judasbrief und nicht vielmehr Judas aus dem 2. Petribrief geschöpft hat [vgl. Luther XIV, 131]; auch wäre eine solche Entlehnung weder eines Apostels unwürdig noch mit seiner Selbständigkeit unvereinbar; vgl. die häufigen Vorkommnisse im Alten Testament); 2. die Erwähnung der paulinischen Briefe und die Bekanntschaft mit ihnen setze den Abschluß des Kanons im 2. Jahrhundert voraus (aber es ist nur von einer gewissen Sammlung solcher Briefe die Rede, die schon Ende der 60er Jahre möglich und wahrscheinlich war); 3. der Brief bekämpfe insonderheit die Leugner der Parusie, und das lasse sich nur auf die libertinistische Gnosis des 2. Jahrhunderts beziehen (aber auch die in den Pastoralbriefen bekämpften Gnostiker waren Fleischesmenschen, und es ist

erst zu beweisen, daß nicht schon damals die in der apostolischen Zeit so rege Parusieerwartung verspottet wurde); 4. der Brief weiche vom 1. Petribrief in Sprache und Periodenbau ab und zeige stark hellenistischen Einfluß, wie er bei Petrus nicht anzunehmen sei (aber, abgesehen von der Unsicherheit des ganzen Sprachbeweises, lassen sich neben den Stildifferenzen beider Briefe auch Stilharmonien nachweisen; vgl. z. B. *ἀναστροφή*, 1 Petr. 1, 15. 18; c. 2, 12; c. 3, 1. 2. 16 und 2 Petr. 2, 7; c. 3, 11; *ἀπόθεσις*, 1 Petr. 3, 21 und 2 Petr. 1, 14 [nur bei Petrus]; *ἀρετή*, 1 Petr. 2, 9 und 2 Petr. 1, 3. 5). Endlich ist noch zu bedenken, daß bei der Annahme der Unechtheit der Brief ein Werk offenbaren Betrugs wäre dem klaren Selbstzeugnis gegenüber, was mit seinem wahrhaft ergreifenden Inhalt streitet, und daß sich der Brief weit unterscheidet von den nachapostolischen Erzeugnissen eines Clemens, Ignatius und anderer Schriftsteller.

3. Der Brief Jakobi.

Verfasser, Adresse, Veranlassung. Der Verfasser des Briefes nennt sich „Jakobus, Knecht Gottes und des HErrn JEsu Christi", c. 1, 1; vgl. Phil. 1, 1. Damit ist nicht der Apostel Jakobus major, der Sohn des Zebedäus und Bruder des Johannes, gemeint, Act. 12, 2, sondern der Apostel Jakobus minor, der Sohn des Alphäus und der Maria, Matth. 10, 3; Mark. 3, 18; Luk. 6, 15; Act. 1, 13; Matth. 27, 56. 61; Mark. 15, 40. Da diese Maria die Schwester der Mutter JEsu und das Weib des Klopas (*Κλοπᾶς*, חַלְפָּא = *Ἁλφαῖος*, חַלְפַי) war, Joh. 19, 25, so war Jakobus der Vetter JEsu und ist höchstwahrscheinlich mit Jakobus, dem Bruder des HErrn, zu identifizieren, Matth. 13, 55; Mark. 6, 3; Gal. 1, 19. Diese Identität ist zwar besonders in neuerer Zeit bestritten und ein dritter Jakobus in der apostolischen Zeit ist angenommen worden, der leibliche Bruder des HErrn, der kein Apostel, wohl aber eine Säule der Gemeinde in Jerusalem und deren Hauptleiter gewesen sei und den Beinamen „der Gerechte" geführt habe, dem dann auch unser Brief zugeschrieben wird, Act. 12, 17; c. 15, 13; c. 21, 18; 1 Kor. 15, 7; Gal. 1, 19; c. 2, 9. 12. Eusebius, I, 11; II, 1. 23; III, 11; IV, 22; VII, 19. Aber für die Identität spricht außer dem schon Genannten die Tatsache, daß an den angeführten Stellen immer nur von einem und demselben Jakobus ohne alle Unterscheidung die Rede ist, daß dieser zugleich als Bruder des HErrn und als Apostel erscheint, und daß auch die angesehene Stellung in Jerusalem auf einen Apostel hinweist. Dieser Annahme zufolge ist der Apostel Jakobus minor seit dem Tode des älteren

Jakobus und dem Weggang des Petrus Anno 44, Act. 12, 2. 17, das Haupt der Muttergemeinde, der auf dem Apostelkonzil bedeutsam hervortritt, zeitlebens unter den Juden gewirkt und in den 60er Jahren in Jerusalem das Martyrium erlitten hat; vgl. Eusebius an den genannten Orten; Luther VIII, 1403. 1404. Gerichtet ist der Brief an die zwölf Stämme in der Zerstreuung, c. 1, 1, womit Judenchristen außerhalb Palästinas gemeint sind, wenigstens hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich, ohne daß eine einzelne Gemeinde oder ein bestimmter Ort bei dem ganz allgemeinen Charakter des Briefes ins Auge gefaßt ist. Ebenso läßt sich keine bestimmte Veranlassung des Briefes erkennen, außer daß mancherlei Gefahren von außen wie von innen eine ernste Ermahnung nötig machten. Die Leser befanden sich in schweren Anfechtungen und Trübsalen durch Verfolgungen, c. 1, 2—4. 12. 13; c. 5, 10. 11, wurden auch durch Reiche und Hochstehende bedrückt, c. 1, 9—11; c. 2, 1—6; c. 5, 1—6. Darüber waren manche unzufrieden und ungeduldig, c. 1, 12. 13; c. 5, 7—11, ließen es fehlen an Gebetsfreudigkeit und Festigkeit, c. 1, 6—8; c. 4, 3, willigten in weltliches Wesen, c. 4, 1—7; c. 3, 14—18, versündigten sich durch Streitigkeiten, Uneinigkeit und Zungensünden, c. 1, 19; c. 3, 3—10; c. 4, 11; c. 5, 12, rühmten sich des Glaubens und Christentums, die aber werklos und wertlos waren, c. 2, 14—26; c. 1, 22—27. Diese großen Mängel bewogen Jakobus zur Abfassung seines Schreibens, das freilich vielfach nicht als ein Brief, sondern als eine Sammlung von Ansprachen angesehen wird, weil ihm die Zeichen des Briefes fehlen (Barth); vgl. aber c. 1, 1. Die Mahnung erinnert öfters an die Spruchweisheit des Alten Testaments, vgl. c. 1, 5 mit Prov. 2, 3—6; Jak. 4, 6 mit Prov. 3, 34 (LXX); Jak. 4, 13. 14 mit Prov. 27, 1, hat aber namentlich viel Anspielungen und Anklänge an Worte JEsu, besonders aus der Bergpredigt, vgl. c. 1, 2 mit Matth. 5, 12; Jak. 1, 4 mit Matth. 5, 48; Jak. 1, 5. 17 mit Matth. 7, 7. 11; Jak. 1, 22 mit Matth. 7, 24—27; Jak. 4, 12 mit Matth. 7, 1; Jak. 5, 1—3 mit Matth. 6, 19—21; Jak. 5, 10 mit Matth. 5, 12; Jak. 5, 12 mit Matth. 5, 34—37. Besonders wichtig ist das Verhältnis des Briefes zu den großen Paulusbriefen geworden, c. 2, 14—26; doch ist daraus weder eine Polemik des Jakobus gegen Paulus in dessen Briefen zu folgern noch eine Bekämpfung der paulinischen Rechtfertigungslehre in seinen Ausführungen. Jakobus und Paulus reden von verschiedenen Sachen mit verschiedenen Begriffen trotz der Ähnlichkeit der Worte; vgl. Apologie, S. 129—131; Konkordienformel, S. 619. 620.

Zeit und Ort der Abfassung. Der Jakobusbrief ist eins der am verschiedensten datierten Bücher des Neuen Testaments, was mit der verschiedenen Bestimmung seines Verfassers und seines Zweckes zusammenhängt. B. Weiß, Beyschlag, Schlatter, Zahn setzen ihn in die Zeit vor den großen Paulusbriefen, in denen Paulus auch die Aufstellungen des Jakobus oder wenigstens die aus seinen Aussagen geschlossenen irrtümlichen Ansichten bekämpfe. Ritschl, Lechler, Hofmann, Burger nehmen sogar die Zeit vor dem Apostelkonzil an und halten den Brief für die erste Schrift des Neuen Testaments. Hingegen Guericke, Wiesinger, Sieffert, Heinrici, Feine, Barth nehmen richtiger die 60er Jahre an, kurz vor dem Tode des Jakobus, da der in dem Briefe geschilderte Zustand der judenchristlichen Gemeinden eine spätere Zeit zu fordern scheint; vgl. die ähnlichen Voraussetzungen bei dem Hebräerbrief. Abzuweisen ist die Ansicht Spittas, der den Brief für eine vorchristliche, jüdische Schrift ansieht, ebenso Holtzmanns, Hilgenfelds, v. Sodens, Harnacks, Jülichers Meinung, die ihn in das nachapostolische Zeitalter verlegen, die drei ersten in die spätere Zeit Domitians, Harnack 130—200, Jülicher 150. Als Abfassungsort wird Jerusalem anzunehmen sein.

Inhalt. Der Brief hat keine feste Disposition, ist auch nicht sowohl ein Lehrbrief als vielmehr eine pastorale Unterweisung, wie die Christen ihren Christenglauben bewähren sollen. Nach dem Eingang, c. 1, 1, gruppieren sich 8 Reihen von lose aneinandergereihten Mahnungen um das Thema: Der Christ, wie er sein soll, als vollkommener Mann: 1. eine Mahnung zur Standhaftigkeit in Anfechtungen, welche den Glauben auf die Probe stellen, c. 1, 2—18; 2. eine Mahnung an die Leser, Täter des Wortes zu werden und dies zu beweisen, c. 1, 19—27; 3. eine Warnung vor Verachtung der Armen seitens der Reichen, c. 2, 1—13; 4. eine Warnung vor werklosem, totem Glauben, c. 2, 14—26; 5. eine Warnung vor Zungensünden, c. 3, 1—12; 6. eine Mahnung zur Friedfertigkeit, c. 3, 13—4, 12; 7. eine Mahnung besonders an die Reichen zur Demut und Barmherzigkeit, c. 4, 13—5, 6; 8. eine Mahnung zur Geduld angesichts der Parusie und zu rechter Erweisung der brüderlichen Liebe, c. 5, 7—20.

Echtheit. Der Jakobusbrief hat in der Kirche eine ähnliche Geschichte wie der Hebräerbrief, wesentlich auch aus denselben Gründen: Ungewißheit eines apostolischen Verfassers und Bedenken gegen den Inhalt. Am Ende des 1. Jahrhunderts ist er in Rom bekannt (Clemens Romanus, Pastor Hermae); später aber findet sich im Abendland keine Spur von ihm im Canon Muratori, bei Hegesipp

(vgl. Eusebius IV, 22), Hippolyt und Cyprian, wenigstens keine sichere bei Tertullian und Irenäus. Hingegen hat Clemens Alexandrinus ihn ausgelegt, Eusebius VI, 14; Origenes zitiert ihn direkt und wiederholt, einmal als *ἡ φερομένη Ἰακώβου ἐπιστολή*; die Peschittha hat ihn als apostolisches Werk; Ephräm benutzt ihn, ebenso später Chrysostomus und Theodoret, aber nicht Theodor von Mopsvestia und andere, während Eusebius ihn zwar einmal an der Spitze der katholischen Briefe nennt, anderwärts ihn aber direkt zu den Antilegomena zählt, Eusebius II, 23; III, 25. Noch Ambrosius sagt nichts vom Jakobusbrief, aber auf das Zeugnis von Morgenländern (Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Didymus) gelangte er im Abendland zur Anerkennung (Hilarius, Augustinus, Hieronymus obwohl der letzte auch der abweichenden Ansicht anderer gedenkt), und die Synode zu Karthago 419 registriert ihn unter den kanonischen Schriften, wobei es im Mittelalter blieb. Das Hauptbedenken war die Person des Verfassers, der sich nicht ausdrücklich als Apostel bezeichne, und den man vielfach als Bruder des HErrn von dem Apostel Jakobus minor unterschied. In der Reformationszeit erwachten wieder Zweifel an der Echtheit und Kanonizität des Briefes, die aber mehr dogmatischer als kritischer Art waren. Luther hielt ihn nicht für eine apostolische Schrift wegen seines Gegensatzes zur paulinischen Rechtfertigungslehre; vgl. XIV, 128—130. 91; XI, 345; XIX, 119; XII, 578; I, 1537; IX, 645. 969. 1888—1890; XXII, 1410; XVIII, 858, aber auch XII, 580. 581; IX, 1583. 1584; XI, 1486. Auch ist zu beachten, daß Luther, wenn er den Jakobusbrief als eine „recht strohherne Epistel" (1 Kor. 3, 12) bezeichnet, nicht absolut, sondern relativ redet („gegen sie"), und diesen Teil der Vorrede von 1522 nach 1527 nicht wieder abgedruckt zu haben scheint. Zunächst stimmte man in der lutherischen Kirche Luthers Stellung ziemlich allgemein zu; später hingegen wurde mit den andern Antilegomena auch der Jakobusbrief wieder vielfach als kanonisch angesehen; vgl. S. 7. In neuerer Zeit ist der Brief von de Wette, Schleiermacher, Baur, Holtzmann, v. Soden bestritten, hingegen ist seine Echtheit anerkannt worden von Bleek, Credner, Reuß, Wiesinger, Sieffert, Beyschlag, Burger, Schulze, Zahn, Barth, Feine, und man hat darauf aufmerksam gemacht, daß der Brief besonderen ethischen Wert habe und gerade unserer Zeit mit ihren sozialen Nöten etwas zu sagen habe. Auf die Einwände der Kritik läßt sich wohl antworten: 1. Jakobus, der Judenapostel, Gal. 2, 12, könne diesen Brief nicht geschrieben haben, da dieser nie

vom mosaischen Gesetz rede (aber Jakobus ist kein Judaist gewesen und hat mit Paulus verhandelt, Act. 15, 13—21; c. 21, 17—26). 2. Die in dem Brief vorausgesetzten Gemeindezustände paßten nicht in das 1., sondern nur in das 2. Jahrhundert (aber auch andere Briefe des Neuen Testaments weisen auf große Mängel im Leben hin). 3. Der Brief bekämpfe die paulinische Rechtfertigungslehre des Römer- und Galaterbriefes, was dem Apostel Jakobus nicht zuzutrauen sei, sondern erst ins 2. Jahrhundert passe (aber vgl. S. 95). 4. Der Brief zeige literarische Abhängigkeit von andern Briefen, dem Römer-, Hebräer- und namentlich dem 1. Petribrief, und sei deshalb erst in späterer Zeit entstanden; vgl. z. B. c. 1, 2. 3 mit 1 Petr. 1, 6. 7; Jak. 1, 10. 11 mit 1 Petr. 1, 24; Jak. 1, 18—21 mit 1 Petr. 1, 23—2, 2; Jak. 4, 6. 7 mit 1 Petr. 5, 5. 9; Jak. 5, 20 mit 1 Petr. 4, 8 (aber solche Übereinstimmung in Gedanken und Worten beweist noch nicht literarische Abhängigkeit und Benutzung). 5. Der Judenapostel Jakobus habe nicht ein so schwungvolles Griechisch schreiben können wie c. 1; 9 ff.; c. 3, 2 ff.; 5, 1 ff. (aber es ist unbestimmbar, wieviel ein geborner Jude sich von einer fremden Sprache aneignen konnte, und es fehlt auch nicht an Härten in der Ausdrucksweise). 6. Der Brief nenne nur zweimal den Namen Christi, c. 1, 1; c. 2, 1, und enthalte wenig spezifisch Christliches (aber der Brief ist kein Lehrbrief, sondern zeigt in populärer, aber sentenzenreicher Schreibweise das praktische Christentum der Bergpredigt). Der Mangel an Zeugnissen aus der alten Kirche erklärt sich wenigstens zum Teil auch daraus, daß der Brief an Judenchristen gerichtet und unter ihnen hauptsächlich bekannt war.

4. Der Brief Judä.

Verfasser, Adresse, Veranlassung, Entstehung. Der Verfasser dieses Briefes nennt sich „Judas, Knecht JEsu Christi, aber Bruder Jakobi", V. 1. Dieser Jakobus ist nicht Jakobus major, der Sohn des Zebedäus und der Bruder des Johannes, sondern Jakobus, der Bruder (Vetter) des HErrn und der bekannte Vorsteher der Gemeinde in Jerusalem, der höchstwahrscheinlich mit Jakobus minor, dem Sohn des Alphäus, identisch ist und darum nicht näher bezeichnet zu werden brauchte; Jak. 1, 1; Gal. 1, 19; c. 2, 9; 1 Kor. 15, 7; vgl. S. 94. Daher ist der Verfasser des Briefes weder der Act. 9, 11 noch der Act. 15, 22 erwähnte Judas, sondern ebenfalls ein Bruder (Vetter) des HErrn, Matth. 13, 55; Mark. 6, 13, und höchstwahrscheinlich identisch mit dem Apostel

Judas Lebbäus oder Thaddäus, Matth. 10, 3; Mark. 3, 18, der darum Luk. 6, 16; Act. 1, 13 Judas Jakobi, das heißt, Jakobi Bruder, heißt. (*Ἰούδας*, יְהוּדָה, der Gelobte, *Λεββαῖος*, לֵבִּי, von לֵב, Herz, Mut, *Θαδδαῖος*, תַּדַּי, von תַּד, Bruſt.) Die Identität ergibt ſich aus der Gleichheit des Namens, des Brudernamens und der Zuſammenſtellung mit Jakobus in den Apoſtelverzeichniſſen, in denen gewöhnlich die Brüderpaare zuſammen genannt werden (Luk. 6, 16; Act. 1, 13 ſteht der dritte Bruder Simon voran, Matth. 10, 3; Mark. 3, 18 hingegen Judas). Vgl. auch Joh. 14, 22; 1 Kor. 9, 5. Seine ſpätere Lebensgeſchichte beruht ganz auf Traditionen, die ſich zum Teil widerſprechen. Zuverläſſiger iſt die Nachricht Hegeſipps über die zwei Enkel des Judas, Euſebius III, 20. Gerichtet iſt der Brief an „die in Gott dem Vater geliebten und für JEſum Chriſtum bewahrten Berufenen“, V. 1, alſo an Chriſten, die ſich von der Verführung nicht haben mitreißen laſſen, aber einer Stärkung bedürfen, V. 3. 4. Dies paßt am beſten auf die Chriſten in Kleinaſien, an die auch Petrus geſchrieben hat, nicht auf Judenchriſten (Wieſinger, Keil, Spitta, Zahn). Der Apoſtel warnt die Leſer vor zuchtloſen, verderblichen Verführern, libertiniſtiſch-gnoſtiſchen Irrlehrern, die ſich gegen Gott, Chriſtum und die Engel auflehnen, V. 4. 8, und gottlos leben, V. 4. 7. 8. 10. 13. 18, denen er ihre Strafe ſchon auf Grund des Alten Teſtaments ankündigt, V. 3—16, und ermahnt die Leſer, des Evangeliums eingedenk zu ſein und ſich auf ihren allerheiligſten Glauben zu erbauen, V. 17—23. Der Brief verfolgt, ähnlich wie der Jakobusbrief, einen durchaus ethiſchen Zweck, zeigt eine tiefe Erregung des Verfaſſers und bewegt ſich in draſtiſchen Bildern, V. 12. 13. Da unter den ergangenen Strafgerichten Gottes die Zerſtörung Jeruſalems nicht erwähnt wird, auch Jakobus noch am Leben geweſen zu ſein ſcheint, ſo iſt der Brief wohl um die Mitte der 60er Jahre anzuſetzen. Dazu paßt die Schilderung der Irrlehrer; vgl. das bei dem Koloſſerbrief und zu den Paſtoralbriefen Geſagte und die Ähnlichkeit der geſchilderten Verführer mit den Nikolaiten, Apok. 2, 6. 14. 15. 24. V. 3. 17. 20 fordert nicht eine Entſtehung in nachapoſtoliſcher Zeit. Als Abfaſſungsort dürfte am erſten an Paläſtina, ſpeziell Jeruſalem, zu denken ſein.

Inhalt. Auf den Eingangsgruß, V. 1. 2, folgt ein kurzer Hinweis auf die Veranlaſſung des Mahnungs- und Warnungsſchreibens, V. 3. 4. Sodann erinnert Judas an drei altteſtamentliche Strafgerichte, V. 5—7, und ſchildert die Verführer als Leute, die alle göttliche Autorität verachten, um fleiſchlich leben zu können,

die aber bei der Wiederkunft Christi ihre Strafe erhalten werden, V. 8—16. In solchen Gefahren sollen sich die Leser der Lehren der Apostel erinnern, bis zur Wiederkunft Christi am Glauben und Gebet festhalten und, voll Abscheu gegen die Sünde, doch die Sünder zu retten suchen, V. 17—23. Den Schluß bildet eine Doxologie, V. 24. 25.

Authentie. Der Brief, der nach dem 2. und 3. Johannisbrief und dem Philemonbrief die kürzeste Schrift des Neuen Testaments ist, wird erst vom Canon Muratori, von Tertullian und Clemens Alexandrinus als eine kanonische angesehen, fehlt aber in der Peschittha. Auch Origenes erkennt ihn an und benutzt ihn, weiß aber auch von Zweifeln an seiner Echtheit; Eusebius rechnet ihn zu den Antilegomena, II, 23; III, 25; VI, 13, und Hieronymus bemerkt: a plerisque rejicitur. Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Epiphanius, Priscillian erkennen ihn unbedingt an, und seitdem ist er im Neuen Testament unbestritten. Luther hingegen hielt ihn für einen bloßen Auszug aus dem 2. Petribrief und verwarf ihn, XIV, 131; IX, 1742. 1753. Doch erklärt sich die schwache Bezeugung des Briefes in der alten Kirche teils aus seinem geringen Umfang und sehr speziellen Inhalt, namentlich aber aus dem Zweifel darüber, ob er von einem Apostel herrühre, da der Verfasser sich selbst nicht als einen solchen bezeichne, V. 1; vgl. aber 1 Joh. 1, 1; 2 Joh. 1; 3 Joh. 1; Hebr. 1, 1; Jak. 1, 1; 1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1. Judä 17 spricht nicht notwendig gegen einen Apostel. Die Echtheit erscheint durch den ernsten, inhaltsreichen Brief selbst genügend verbürgt, da es schwer erklärlich ist, daß jemand anders unter dem Namen eines so wenig bekannten Mannes diesen Brief verfaßt haben sollte, und wird auch in neuerer Zeit verteidigt von de Wette, Credner, Bleek, Huther, Hofmann, Keil, Weiß, Burger, hingegen bestritten von den Tübingern, Mangold und anderen. Als Gründe gegen die Echtheit werden geltend gemacht: 1. die Verwandtschaft mit dem 2. Petribrief (aber vgl. S. 93); 2. die Benutzung nichtkanonischer Schriften, V. 9 der Himmelfahrt Mosis, V. 14 des Henochbuches (aber die Benutzung läßt sich nicht evident erweisen und würde auch kein zwingendes Argument geben); 3. die Beziehung auf libertinistische Gnostiker des 2. Jahrhunderts (aber die Verführer des Judasbriefes sind schon im 1. Jahrhundert denkbar; vgl. Judä 4 mit 1 Joh. 2, 22; Judä 8. 13 mit 2 Tim. 3, 6. 7); 4. die Betonung der Tradition und des Bekenntnismäßigen im Christentum, V. 3. 20 (aber auch dies konnte schon im 1. Jahrhundert vorkommen).

5. Der erste Brief des Johannes.

Verfasser, Adresse, Zeit, Ort. Der Verfasser des ersten Johannesbriefes nennt sich zwar nicht mit Namen, bezeichnet sich jedoch als Augenzeugen der Geschichte JEsu Christi, der Offenbarung des ewigen Wortes, c. 1, 1—7; c. 4, 14, und gibt sich in Gedanken, Ausdrucksweise und Inhalt unwidersprechlich deutlich als den Apostel Johannes, den Verfasser des vierten Evangeliums, zu erkennen, der ja ebenfalls durchweg seines Namens schweigt. Vgl. c. 1; 1. 2 mit Joh. 1, 1. 2; 1 Joh. 4, 14 (c. 4, 2; c. 2, 22) mit Joh. 1, 14; 1 Joh. 1, 4 mit Joh. 15, 11; 1 Joh. 2, 8 mit Joh. 13, 34; 1 Joh. 3, 8 mit Joh. 8, 44; 1 Joh. 3, 16 mit Joh. 15, 13; 1 Joh. 4, 6 mit Joh. 8, 45; 1 Joh. 5, 6 mit Joh. 19, 34; 1 Joh. 5, 9 mit Joh. 8, 18; 1 Joh. 5, 12 mit Joh. 3, 36; 1 Joh. 5, 13 mit Joh. 20, 31; 1 Joh. 5, 20 mit Joh. 17, 3. Ebenso ist der Brief inhaltlich auffallend auch mit der Apokalypse verwandt; vgl. c. 1, 1 mit Apok. 19, 13; 1 Joh. 3, 16 mit Apok. 1, 5; 1 Joh. 1, 7 mit Apok. 7, 14; 1 Joh. 5, 11 mit Apok. 12, 11; 1 Joh. 3, 8 mit Apok. 12, 9; 1 Joh. 5, 6 mit Apok. 14, 13; 1 Joh. 5, 4 mit Apok. 15, 2; 1 Joh. 2, 13 mit Apok. 12, 11; 1 Joh. 2, 18 mit Apok. 13, 1; 1 Joh. 3, 2 mit Apok. 22, 4. Und was S. 33 über Lebensverhältnisse und Eigenart des Apostels Johannes gesagt ist, paßt durchaus auch für diesen Brief, den man zwar, weil ihm die äußere Briefform fehle, mancherseits nicht für einen Brief hat halten wollen, der aber von den ältesten Zeiten an für einen solchen gegolten hat und deutlich einen bestimmten Leserkreis im Auge hat; vgl. auch c. 1, 4; c. 2, 1. 7. 12. 13. 18. 28; c. 3, 2. 7. 18. 21; c. 4, 1. 7. 11; c. 5, 21. Wer die Leser sind, wird auch nicht gesagt; aber die an den eben angeführten Stellen sich findenden Anreden *τεκνία, παιδία, ἀγαπητοί* weisen nicht auf ferne, sondern auf nahe, dem Schreiber persönlich wohlbekannte Leser, die schon lange Christen waren, c. 2, 7. 20. 21. 24. 27; c. 3, 11. Und da sich, wie vorher Petrus, so später Johannes der ihres Apostels Paulus beraubten kleinasiatischen Gemeinden annahm (vgl. S. 33), so wird der Brief als eine Art Rundschreiben an kleinasiatische Gemeinden des ausgehenden 1. Jahrhunderts anzusehen sein. Es sind wesentlich dieselben Leser, für die das Evangelium Johannis geschrieben ist. Ob der Brief vor oder nach dem Evangelium verfaßt ist, läßt sich nicht sicher entscheiden; wahrscheinlich später, da er durchweg das Evangelium vorauszusetzen scheint. Er wird die letzte Schrift des apostolischen Zeitalters sein (Westcott), und Ephesus liegt am nächsten als Abfassungsort.

Zweck und Inhalt. Der Zweck des Briefes ist, vor Irrlehrern zu warnen, die aus den Gemeinden selbst hervorgegangen waren, c. 2, 19. 26; c. 3, 7, aber als Lügenpropheten, c. 4, 1, und Antichristen, c. 2, 18; c. 4, 3, bezeichnet werden, weil sie das Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes leugneten, c. 2, 22; c. 5, 1; c. 4, 15; c. 5, 5; c. 4, 2, den heiligen Abscheu gegen die Sünde abschwächten, c. 1, 8—10; c. 3, 4. 8—10; c. 5, 17, und die Bruderliebe verleugneten, c. 2, 4. 8—11; c. 3, 10—18; c. 4, 7—12. Dies weist deutlich auf eine gnostisch-doketische Irrlehre auf theoretischem und auf eine libertinistisch-antinomistische Irrlehre auf praktischem Gebiet hin, wie sie sich bei Cerinth, den Nikolaiten und Bileamiten der Apokalypse und den von Ignatius bekämpften Irrlehrern fand.

Der Inhalt des nicht in einem festen Gedankenfortschritt disponierten Briefes verbindet die christologischen und ethischen Gedanken und gliedert sich folgendermaßen: Nach dem Eingang, in welchem der Verfasser sich als Augenzeugen bezeichnet und den Inhalt der christlichen Botschaft angibt, c. 1, 1—4, folgt zuerst eine positive Darlegung, c. 1, 5—2, 17, daß die Gemeinschaft mit Gott zum Wandel im Licht verpflichtet, c. 1, 5—2, 2; dieser Wandel besteht einerseits im Halten der Gebote Gottes, namentlich in der Bruderliebe, c. 2, 3—11, andererseits in der Verleugnung der Welt, c. 2, 12—17. Hierauf folgt eine zweite Gedankenreihe, c. 2, 18—3, 24, die polemisch vor den Irrlehrern warnt, c. 2, 18—23, denen gegenüber die Leser treu bei dem Empfangenen bleiben sollen, c. 2, 24—29. Die ihnen zuteil gewordene Gotteskindschaft verpflichtet sie, sich von der Sünde rein zu halten, c. 3, 1—9, und rechte, tätige Bruderliebe zu beweisen, c. 3, 10—18; nur so bleibt das rechte Verhältnis zu Gott bestehen, c. 3, 19—24. Eine dritte Gedankenreihe, c. 4, 1—5, 12, warnt aufs neue vor den Irrlehrern, c. 4, 1—6, und ermahnt wieder zur Bruderliebe als Erweis der Gemeinschaft mit Gott, c. 4, 7—13; diese Gemeinschaft gründet sich auf den Glauben an Christum, den Heiland, vertreibt die Furcht vor dem Gericht, treibt zur Liebe gegen die Brüder, c. 4, 14—21, und zur Überwindung der Welt, c. 5, 1—5; denn Gottes Zeugnis darüber ist zuverlässig und gewiß, c. 5, 6—12. Der Schluß, c. 5, 13—21, handelt von der Zuversicht zu Gott, der Freudigkeit des Gebets, dem Kampf gegen die Sünde, der Erkenntnis des wahren Gottes in Christo und klingt aus in eine Warnung vor den Abgöttern. Mit dem größten Nachdruck und in immer neuen Ansätzen betont Johannes, daß Glaube und Liebe, Gotteserkenntnis und

Wandel im Licht unzertrennlich verbunden sind; und nur der Glaube hat die ganzen, vollen Heilsgüter, der Christum als den menschgewordenen Gottessohn und als die vollkommene Offenbarung des wahren Gottes ergriffen hat.

Echtheit. Mit völliger Einstimmigkeit bezeichnet das gesamte kirchliche Altertum den Apostel Johannes als den Verfasser des Briefes, der mit dem Evangelium Johannis steht und fällt. Schon Polykarp und Papias kennen und benutzen ihn, Irenäus, Tertullian, Clemens Alexandrinus zitieren ihn als johanneisch, der Canon Muratori führt c. 1, 1 als Worte Johannis ein, die Peschittha hat ihn, und Origenes und Eusebius zählen ihn mit Recht zu den Homologumena; Eusebius III, 24. 25. 39; V, 8; VI, 25. Auch in neuerer Zeit wird die Verfasserschaft des Apostels Johannes nur von denen bestritten, die ihm das Evangelium absprechen (Tübinger Schule), wesentlich mit denselben Gründen. (Entfremdung vom Judentum und von der Gesetzesfrage, erhabene Christologie, Bezugnahme auf Gnostiker des 2. Jahrhunderts.) Der Brief mit seinen schlichten, leichtverständlichen Ausdrücken ist recht geeignet, das Evangelium zu erklären. Und wenn man mancherseits auch auf Verschiedenheiten beider Schriften aufmerksam gemacht hat (der Brief nenne Christum den Parakleten, c. 2, 1, nicht den Heiligen Geist wie das Evangelium; vgl. aber auch Joh. 14, 16; er betone stärker das eschatologische Moment, c. 2, 17. 18. 28; c. 3. 2; c. 4, 17; er habe nicht den Begriff *δόξα, δοξάζειν* etc.), so hat das zum Teil wohl seinen Grund darin, daß der Brief eine andere Form und einen andern Zweck hat als das Evangelium; und überhaupt hat jede Schrift desselben Autors ihre Eigentümlichkeiten.

6. Der zweite und dritte Brief des Johannes.

Der zweite und dritte Johannesbrief sind kurze Privatschreiben, an einzelne Christen gerichtet, der zweite an eine christliche Frau und ihre Kinder, 2 Joh. 1, der dritte an einen in seiner Gemeinde angesehenen Mann namens Gajus, 3 Joh. 1. Manche Ausleger fassen die erste oder die zweite Bezeichnung in der Adresse des 2. Briefes, *ἐκλεκτῇ κυρίᾳ*, als Eigenname, vgl. V. 5, was möglich wäre; noch häufiger wird diese Bezeichnung auf eine Einzelgemeinde (Huther, Hofmann, B. Weiß, Feine) oder gar auf die ganze Kirche bezogen (Hieronymus, Hilgenfeld), vgl. 1 Petr. 5, 13; aber die ähnliche Adresse des 3. Briefs spricht für eine Privatperson; auch würde sonst der ganze Brief zu einer Allegorie (Kinder, V. 1. 4. 13; Haus, V. 10; Schwester, V. 13). Der Schreiber bezeugt der

Empfängerin nach einem herzlichen Eingang seine Freude, daß ihre Kinder in der Wahrheit wandeln, ermahnt zum Wandel in der Bruderliebe, warnt vor Irrlehrern, die das Geheimnis der Gottseligkeit leugnen, die man darum auch nicht aufnehmen und grüßen soll, und kündigt seinen Besuch an. Dem Gajus, der bei der Häufigkeit dieses Namens nicht mit den andern Trägern desselben, 1 Kor. 1, 14; Röm. 16, 23; Act. 19, 29; c. 20, 4, zu identifizieren, sondern wohl in Asia proconsularis zu suchen ist, gibt der Schreiber voll Freuden das Zeugnis, daß er die reisenden Evangelisten gastlich aufnehme, während ein sonst nicht bekannter, herrschsüchtiger Diotrephes das Gegenteil getan habe; er empfiehlt einen vertrauenswürdigen Mann, Demetrius, und kündigt seinen Besuch an.

Der Verfasser auch dieser beiden kurzen Briefe, die im Unterschied von dem ersten Schreiben Briefcharakter tragen, nennt sich selbst nicht, bezeichnet sich aber als *ὁ πρεσβύτερος*. Daß beide Briefe von einem Verfasser herrühren, ergibt sich aus dieser Bezeichnung sowie aus der zum Teil wörtlichen Übereinstimmung im Eingang, 2 Joh. 1—4; 3 Joh. 1—4, und Schluß, 2 Joh. 12. 13; 3 Joh. 13—15. Und daß dieser Presbyter kein anderer als der Apostel Johannes ist, zeigt die nahe Verwandtschaft in Gedanken und Sprache mit dem ersten Briefe und dem Evangelium Johannis. Vgl. z. B. 2 Joh. 5. 6 mit 1 Joh. 2, 7. 8 und Joh. 13, 14; 2 Joh. 7 mit 1 Joh. 2, 18; c. 4, 1—3; 3 Joh. 12 mit Joh. 21, 24; c. 19, 35. Auch der Zweck der beiden Briefe ist derselbe wie beim Evangelium und dem ersten Brief des Johannes: Warnung vor der antichristlichen Gnosis und Befestigung in der Wahrheit (3 Joh.) und Liebe (2 Joh.). Der Name *πρεσβύτερος* ist also Bezeichnung des Apostels, vgl. 1 Petr. 5, 1, und ein von dem Apostel Johannes verschiedener Presbyter Johannes in Kleinasien ist höchstwahrscheinlich eine Fiktion. Vgl. Eusebius III, 39 und das S. 34 Gesagte. Geschrieben sind die beiden Briefe wegen ihrer Verwandtschaft wohl ziemlich gleichzeitig, wahrscheinlich zu Ephesus, in der Zeit des Kampfes gegen die häretische Gnosis, also gegen das Ende des 1. Jahrhunderts.

Zeugnisse für die Anerkennung der beiden Briefe sind in der alten Kirche spärlicher als bei dem ersten Briefe, was sich jedoch völlig aus ihrem Privatcharakter, ihrem kleinen Umfang, ihrem geringen Lehrgehalt und aus der Selbstbezeichnung des Verfassers als *ὁ πρεσβύτερος* erklärt. Der zweite Brief wird anerkannt von Irenäus, Clemens Alexandrinus und im muratorischen Fragment, der zweite und dritte werden von Origenes genannt, der sie aber

als nicht allgemein anerkannt bezeichnet, und von Eusebius, der sie aber unter die Antilegomena zählt; Eusebius VI, 25; III, 24. 25. In der Peschittha finden sie sich nicht, und Hieronymus, Damasus und andere schreiben sie dem irrtümlich angenommenen Presbyter Johannes zu. Seit dem 5. Jahrhundert sind sie als apostolische Schriften anerkannt, auch von Luther, XIV, 127, und in neuerer Zeit wird ihre Echtheit gegen Baur, Holtzmann, Jülicher mit Recht verteidigt von de Wette, Guericke, Lücke, Huther, Bleek, Reuß, Hofmann, B. Weiß, Luthardt, Feine, Barth.

C. Prophetisches Buch.

Die Apokalypse.

Zweck. Über kein Buch des Neuen Testaments sind mehr abweichende Urteile gefällt worden als über die Apokalypse, sowohl was literarische Art und Beschaffenheit und sodann Sinn und Erklärung betrifft, als auch Verfasser, Ursprung und kanonische Geltung. Die Apokalypse ist ein prophetisches Buch, c. 1, 3; c. 10, 11; c. 22, 7, und Gott hatte auch der apostolischen Zeit die Gabe der Prophetie gegeben, 1 Kor. 12—14; Act. 11, 27. 28; c. 13, 1. 2; c. 15, 32; c. 20, 23; c. 21, 9—11; 1 Thess. 5, 20; Röm. 12, 7.[16] Eine besondere Art der Prophetie ist die Apokalyptik, c. 1, 1, die in Bildern und Gesichten darstellt, was sich in näherer oder fernerer Zukunft ereignen soll, c. 1, 1; c. 22, 6, besonders das Kommen Christi zum Gericht über seine Feinde und zur Rettung der Seinen, c. 1, 3. 7; c. 2, 5. 16; c. 3, 11. 20; c. 22, 7. 12. 20. (Daniel; Matth. 24. 25; Mark. 13; Luk. 17. 21; 2 Thess. 2.) Die Gesichte und Bilder der Apokalypse hat der Verfasser selbst gesehen und erlebt, c. 1, 9. 10; sie sind eine Offenbarung Gottes, die er aufzeichnen, c. 1, 11. 12. 19, und die gehört und gelesen werden soll, c. 1, 3. Mit diesen Aufzeichnungen will er seinen Lesern nicht Rätsel aufgeben, sondern ihnen die Rätsel der Zukunft lösen, bis mit der gewissen Wiederkunft Christi der Kampf gegen Gottes Reich beendet und dieses in vollendeter Herrlichkeit hergestellt sein wird. Die Apokalypse ist darum ein göttliches Trostbuch für die Kinder Gottes in den Trübsalen, die über die Kirche kommen, und reich an Lehre und Mahnung. Nur darf man sich nicht mit allerlei willkürlichen Deutungen und Berechnungen abgeben (manche Bilder deutet der Verfasser selbst, c. 1, 20; c. 5, 8; c. 17, 18; c. 19, 8, andere Bilder und Zahlen sind aus dem Alten

16) Vgl. über den Begriff die als Manuskript gedruckte „Einleitung in das Alte Testament", S. 60.

Testament bekannt) und statt der „hellen und gewissen Texte" der übrigen Schrift Neuen Testaments zu den Bildern und Gesichten dieses Buches greifen, die zum Teil noch unerfüllt sind, um seine Befürchtungen und Hoffnungen einzutragen.

Verfasser, Zeit und Ort. Der Verfasser nennt sich Johannes, c. 1, 1. 4. 9; c. 22, 8, und bezeichnet sich als Knecht Jesu Christi, c. 1, 1, vgl. Phil. 1, 1; Jak. 1, 1; Judä 1, ohne sich den Apostelnamen beizulegen. Da er an sieben kleinasiatische Gemeinden schreibt, c. 1, 4; c. 2 und 3, und als eine Person von hoher Autorität auftritt, c. 1, 3; c. 2, 7. 11. 17. 29; c. 3, 6. 13. 22; c. 22, 18. 19, so muß es ein Johannes gewesen sein, der in Kleinasien allgemein bekannt war, das höchste Ansehen genoß und keinen Amtstitel zu nennen brauchte, und die alte kirchliche Tradition identifiziert ihn mit Recht mit dem Apostel und Evangelisten Johannes; vgl. das S. 32 f. Gesagte und die untengenannten Zeugnisse. (C. 18, 20; c. 21, 14 spricht nicht gegen einen Apostel; vgl. c. 22, 9.) Diese Annahme wird bestätigt durch Inhalt und Sprache des Buches. Der Verfasser ist seiner Abstammung nach ein Jude, der mit dem Alten Testament (besonders Hesekiel, Daniel, Sacharja), dem Tempel und der hebräischen Sprache vertraut ist, so daß seine Diktion häufig ungriechische, semitische Formen und Wendungen hat; vgl. auch c. 11, 1. 2; c. 14, 20; c. 9, 11; c. 16, 16; c. 2, 14; c. 21, 12; c. 7, 1—8. Trotz mancher Verschiedenheiten, die sich aus der sehr verschiedenen Art und dem sehr verschiedenen Inhalt der drei Schriften erklären, finden sich die merkwürdigsten Übereinstimmungen mit dem Evangelium und dem 1. Brief Johannis, vgl. z. B. Apok. 19, 13 mit Joh. 1, 1 und 1 Joh. 1, 1; Apok. 1, 2 mit Joh. 19, 35; 1 Joh. 1, 2; vgl. auch S. 101, so daß auch viele neuere Kritiker zugestehen, daß die Apokalypse und die andern Johannesschriften von einem Verfasser herrühren. Die Zeit ihrer Abfassung läßt sich nur annähernd aus c. 1, 9 bestimmen und ist sehr umstritten. Viele nehmen an, daß die neronische Verfolgung erst kurz vorher ergangen sei, c. 1, 9; c. 2, 13; c. 6, 9. 10, daß Jerusalem noch stehe, aber bald werde erobert werden, c. 11, 1. 2, und daß c. 17, 10 auf den noch lebenden sechsten römischen Kaiser hingewiesen werde, und verlegen die Entstehung in die Zeit Galbas 68—69, wofür auch die stark hebraisierende Sprache zeuge, die sich von dem glatten Griechisch des Evangeliums und des 1. Briefes weit unterscheide (Lücke, Baur, Guericke, Hilgenfeld, Thiersch, Wieseler, Beyschlag, Barth). Hingegen berichtet schon Irenäus, daß die Apokalypse unter Domitian geschaut worden sei, und Eusebius verlegt die Ver-

bannung des Johannes nach Patmos in Domitians Zeit, 81—96, und seine Freilassung in Nervas Regierung, 96—98. Für diese spätere Zeit spricht die festere Gemeindeorganisation: c. 2, 1. 8 etc. (Engel = Vorsteher), c. 1, 3 (Vorleser), c. 1, 10 (Sonntag); libertinistisch-gnostisierende Richtungen, c. 2, 6. 14. 15. 20. 24; Erschlaffung und Abfall in den Gemeinden, c. 2, 4; c. 3, 1—4. 15—18. Vgl. das beim 1. Johannis- und Judasbrief Gesagte. Für diese Abfassungszeit (aber vor der Verabfassung des Evangeliums und der Briefe Johannis) entscheiden sich Hengstenberg, Ebrard, Lange, Kliefoth, Steinmeyer. In verkehrter Weise suchen manche Kritiker (Barth, Feine) die Andeutungen früherer und späterer Zeit zu vereinbaren durch Unterscheidung früherer und späterer Bestandteile. Abfassungsort ist jedenfalls die Provinz Asia, c. 1, 4, speziell die Stadt Ephesus.

Inhalt: Das Buch zerfällt in einen Eingang, c. 1, 1—8, sieben Teile, c. 1, 9—22, 5, und einen Schluß, c. 22, 6—21. Der Eingang enthält die Überschrift, c. 1, 1—3, und die Begrüßung der kleinasiatischen Leser im Namen des zum Gerichte kommenden JEsu, c. 1, 4—8. Die sieben Teile oder Visionen, die allerdings von verschiedenen Auslegern verschieden abgegrenzt und sehr verschieden verstanden werden, haben folgenden Inhalt: 1. Christus, der HErr der Kirche, der in derselben, wie sie durch die sieben Gemeinden in Kleinasien, c. 1, 11, dargestellt wird, gegenwärtig ist und sie mit seinem Worte regiert, c. 1, 9—3, 22. 2. Das versiegelte Buch oder der Lauf der Kirche in der Welt, ihre äußere Entwicklung und ihre Kämpfe, in denen Christus sich als König erweist, der alles in Händen hat, so daß der Kirche alles Leid zum besten dienen muß, c. 4—11. 3. Christus und Antichristus oder der verzweifelte Kampf des Drachen wider Christum und seine Kirche und Errettung derselben durch die Reformation, c. 12—14. 4. Die Zornesgerichte Gottes über die Welt, c. 15. 16. 5. Nähere Beschreibung des Antichristentums, sein Fall und das Triumphlied darüber, c. 17—19. 6. Bindung des Satans, so daß er den Bau der Kirche nicht weiter hindern kann, und sein Geworfenwerden in den feurigen Pfuhl, c. 20. 7. Die Vollendung des Reiches Gottes im himmlischen Jerusalem, c. 21, 1—22, 5. Der Schluß, c. 22, 6—21, enthält das Siegel Gottes auf das Buch, c. 22, 6—10, Christi Schlußwort und die Antwort der Gemeinde, c. 22, 11—17, und das Schlußwort des Johannes, c. 22, 18—21, das in die sehnsuchtsvolle Bitte ausklingt: „Ja, komm, HErr JEsu!“

Echtheit. Nach den Aussagen des Eusebius haben schon Papias, Melito von Sardes, Theophilus von Antiochien und Apol-

lonius die Apokalypse als ein heiliges Buch angenommen, Eusebius III, 39; IV, 26. 24, wahrscheinlich auch Polykarp, und schon Justinus Martyr zitiert sie bestimmt und direkt als ein Werk des Apostels Johannes; Eusebius IV, 18. Diesem Zeugnis stimmen zu Irenäus (Eusebius III, 18; V, 20), Clemens Alexandrinus, Tertullian, der Canon Muratori, Origenes (Eusebius VI, 25), Methodius, Serapio, Ephräm der Syrer, Hippolyt, Cyprian, Victorinus, Lactantius, Priscillianus, in der ältesten Zeit also lauter kleinasiatische Zeugen und später Morgenländer wie Abendländer. Die Peschittha hat das Buch nicht übersetzt. Zwar verwarfen die ketzerischen Aloger, wie schon als Erster Marcion, die Apokalypse wie alle johanneischen Schriften im Gegensatz gegen die chiliastischen Montanisten und erklärten sie für Fälschungen Cerinths, vgl. S. 37, ebenso der römische Presbyter Cajus, ebenfalls aus antichiliastischem Interesse; Eusebius III, 28; VII, 25. Dionysius von Korinth erkennt sie an als γραφή, von einem heiligen, inspirierten Mann namens Johannes geschrieben, aber nicht vom Apostel Johannes; sein Hauptgrund ist jedoch die von den andern Johannesschriften abweichende Sprache; Eusebius VII, 24. 25. Der Canon Muratori erwähnt die sieben Sendschreiben als Briefe des Apostels, fügt aber hinzu: quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Sonst ist keinerlei Widerspruch, und die genannten Anzweiflungen beruhen nicht auf abweichender kirchlicher Überlieferung, sondern auf ketzerischen Ansichten, dogmatischen Erwägungen, sprachlichen Beobachtungen und subjektiver Kritik. Eusebius' Stellung ist unklar; als Historiker rechnet er die Apokalypse unter die Homologumena, als Origenist ist ihm das Buch nicht sympathisch, und er läßt die Frage offen, vgl. III, 24. 25. Daher kommt es, daß in der Folgezeit im Morgenland Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz und andere über das Buch schweigen, obwohl Athanasius, Basilius, Epiphanius es anerkennen. Luther verwarf 1522 die Apokalypse entschieden, XIV, 140, drückte sich jedoch seit 1534 viel milder aus, XIV, 130; auch bei diesem Buche sind seine Gründe nicht hauptsächlich kritische, sondern dogmatische; auch Erasmus und Zwingli waren Gegner der Echtheit. Aber J. Gerhard erkannte die nahe Verwandtschaft mit den andern Johannesschriften an, Pritius urteilte, daß kein kanonisches Buch des Neuen Testaments ein stärkeres Zeugnis der Kirche aufweisen könne als die Offenbarung, und namentlich seit der Zeit des Pietismus wird die Apokalypse gerühmt (Bengel und seine Schüler). In neuerer Zeit wird sie bestritten von de Wette, Ewald, Lücke, Credner, Neander, Reuß, Düsterdieck, Bleek, die sie zum Teil dem Presbyter Johannes beilegen, einzelne auch dem Johannes Markus. Hingegen wird ihre

Echtheit anerkannt und verteidigt von Hug, Hävernick, Olshausen, Gieseler, Hase, Ebrard, J. P. Lange, Hengstenberg, Guericke, Hofmann, Thiersch, Barth, Feine, auch von der Tübinger Schule. — Die inneren Gründe, die die Bestreiter der Echtheit und johanneischen Abfassung geltend machen, daß die Sprache hebraisierend, die Darstellungsweise glühend, die Vorstellungsweise phantastisch, die Zahlensymbolik kabbalistisch sei, widerlegen sich, soweit sie überhaupt begründet sind, aus dem durchaus verschiedenen Charakter einer geschichtlichen oder didaktischen und einer prophetisch-apokalyptischen Schrift. Mit den jüdischen Apokalypsen kann nur der die Apokalypse auf eine Stufe stellen, der sie materiell, grobsinnlich deutet. Und wenn man in neuester Zeit namentlich auch die Einheit des Buches mit mancherlei Teilungshypothesen bestritten und sie für eine ursprünglich jüdische Schrift mit christlicher Bearbeitung (Vischer, A. Harnack) bezeichnet hat oder für eine christliche Schrift mit jüdischen Einschaltungen (Spitta) oder für ein Werk ohne innere Einheit und Zusammenhang, aus verschiedenartigen Bestandteilen zusammengesetzt (Weizsäcker, Völter), oder gar für eine Schrift, die mythologische Stoffe aus der babylonischen und andern orientalischen Religionen enthalte (Gunkel), oder für eine Schrift von einheitlichem Sprachcharakter, die aber ältere apokalyptische Überlieferungen und Bruchstücke verwende (Bousset), so zeigen solche Ansichten völligen Mangel an Verständnis des merkwürdigen Buches, und Düsterdieck, B. Weiß, Zahn und andere haben gut die Einheit desselben verteidigt. Die Apokalypse ist nicht traditionsgeschichtlich zu erklären (Gunkel) noch zeitgeschichtlich von Zeitereignissen des 1. Jahrhunderts (Lücke, Bleek, Düsterdieck, Weiß) noch endgeschichtlich von der noch zukünftigen Endzeit (Kliefoth, Burger, Füller) noch reichsgeschichtlich von den großen Grundzügen der göttlichen Geschichtsleitung (Auberlen, Kübel), sondern kirchengeschichtlich von der Kirche, ihren Schicksalen, Kämpfen und Feinden, besonders dem antichristischen Papsttum, ihrer Reformation und ihrer schließlichen Vollendung. So bildet sie den Abschluß der neutestamentlichen Schrift und ist das Testament des letzten Apostels an die Kirche. Vgl. „Lehre u. Wehre“ 2, 204: „Ist derjenige für einen Ketzer oder gefährlichen Irrlehrer zu erklären, welcher nicht alle in dem Konvolut des Neuen Testaments befindlichen Bücher für kanonisch hält?“ 47, 257: „Die Stellung unserer Väter zu Offenb. Joh. 20“; 50, 49: „D. Walthers Stellung zur Offenbarung St. Johannis.“

Erster Anhang.

Apokryphe Schriften des Neuen Testaments.

Außer den kanonischen Schriften erwähnen die alten kirchlichen Schriftsteller noch eine Anzahl Schriften, die zwar den Namen von Evangelien, Apostelgeschichten, Briefen Pauli und Apokalypsen tragen, aber sämtlich apokryph oder pseudepigraphisch sind. Sie sind häufig in ketzerischen Kreisen entstanden, in denen sie auch Ansehen genossen, sind vielfach nur in größeren oder kleineren Bruchstücken oder in Übersetzungen auf uns gekommen und zeigen durch ihren Abstand von den kanonischen Schriften die Hoheit und Herrlichkeit, die Geschichtlichkeit und Wahrhaftigkeit der letzteren.

Unkanonische Evangelien nennt man diejenigen Schriften, die die evangelische Geschichte dem Stoffe nach, jedoch in anderer Weise als die kanonischen berichten. Dahin gehören: das Hebräerevangelium, das Evangelium Petri, das Evangelium des Philippus, das Ägyptervangelium, das Ebionitenevangelium oder Evangelium der zwölf Apostel, Logia Jesu etc. Vgl. Eusebius III, 3. 25. 39; VI, 12.

Apokryphe Evangelien werden diejenigen Schriften genannt, in denen Sachen berichtet werden, die sich in den kanonischen Evangelien überhaupt nicht finden, hauptsächlich entweder aus der Kindheits- oder aus der Leidensgeschichte JEsu. Dahin gehören verschiedene evangelia infantiae, Protevangelium Jacobi, das Evangelium des Thomas, Historia de nativitate Mariae et de infantia Salvatoris, Acta oder Gesta Pilati, das Evangelium des Nikodemus, Narratio Josephi Arimathiensis etc. Luther: XI, 280; XIII, 2644. 11. Synodalbericht des Westlichen Distrikts, S. 35.

Ebenso gab es in der alten Zeit auch zahlreiche apokryphe Apostelgeschichten, entstanden entweder in häretischem Interesse oder aus dem Bestreben, die Lücken über das Leben und Wirken der meisten Apostel auszufüllen. Solche sind: Acta Petri, Acta Barnabae, Acta Andreae, Acta Pauli et Theclae, Acta Petri et Pauli, Acta Thomae etc. Vgl. Eusebius III, 3. 25.

Unter den apokryphen Briefen Pauli gibt es eine angebliche Korrespondenz des Apostels mit Seneca; auch ist ein apokrypher Laodicenerbrief Pauli (Kol. 4, 16) auf uns gekommen.

Endlich gab es auch fingierte Offenbarungen, z. B. eine Apokalypse Pauli, eine Apokalypse Petri etc. Vgl. Eusebius III, 3.

Zweiter Anhang.

Zur Geschichte und Literatur.

Was heutzutage Einleitung in das Neue Testament genannt wird, hat sich erst spät als theologische Sonderdisziplin herausgebildet, aber der Name findet sich schon um 440 in der *εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς* des Adrianus, und verschiedene Kirchenväter haben hierhergehöriges Material dargeboten. Besonders sind zu nennen Eusebius, † 340, mit seiner überaus wertvollen Kirchengeschichte, Hieronymus, † 420 (Vorreden zu den biblischen Büchern, De viris illustribus, Kommentare, Vulgata), Augustinus, † 430 (De doctrina christiana), später Junilius Africanus, † ca. 552 (Instituta regularia divinae legis) und Cassiodorius Senator, † ca. 570 (Institutiones divinarum et saecularium litterarum). Im Mittelalter wurde wenig geleistet. Hingegen wurde durch die Reformation das Bibelstudium neu belebt und in Verbindung damit auch manches für die biblische Einleitung gearbeitet. Trefflich sind Luthers Vorreden, XIV, 84—141, ausgezeichnet die Untersuchungen über den Kanon von Chemnitz im Examen Concilii Tridentini und in den Loci theologici. Auch die Clavis Scripturae Sacrae von Flacius und die Philologia sacra von Glassius gehören hierher und die größeren exegetischen, dogmatischen und historischen Werke jener Zeit. Bald erschienen dann auch selbständige Werke in der lutherischen Kirche, anfangs beide Testamente umfassend, als erstes die Isagoge ad libros propheticos et apostolicos von P. Palladius (1577), später M. Walthers Officina Biblica, A. Calovs Criticus sacer biblicus, A. Pfeiffers Critica Sacra; in der reformierten Kirche die Werke von Rivetus, Heidegger und der Apparatus criticus in Waltons Londoner Polyglotte. Nachdem dann der freisinnige französische Oratorianer R. Simon in seinen kritischen Schriften das Alte und Neue Testament voneinander getrennt hatte (1678 ff.), erschien als selbständiges Werk die Introductio in lectionem Novi Testamenti von J. G. Pritius (1704, letzte Ausgabe von C. G. Hofmann 1764); auch J. A. Bengels umfassender Apparatus criticus gehört hierher. Aber bald wurde alles vom Rationalismus überflutet, und Semler, Michaelis, und Eichhorn behandelten die Einleitung ins Neue Testament ganz und gar in freisinnigem Geiste. Ihnen traten entgegen J. F. Kleuker und der Katholik J. L. Hug. Epochemachend war besonders de Wettes Einleitung, formell ausgezeichnet durch Übersichtlichkeit und Vollständigkeit, aber durch und durch skeptisch und voll subjektiver

Hypothesen. Gegen ihn schrieb Guericke seine inhaltlich trefflichen Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, die er dann in einer „Neutestamentlichen Isagogik" zusammenfaßte (3. Auflage 1868). Liberale Bearbeiter unserer Disziplin waren auch Credner und Reuß; auf vermittelndem Standpunkt stand Bleek. Das größte Aufsehen aber machte um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Baursche oder Tübinger Schule mit ihrer Geschichtskonstruktion der apostolischen Zeit und Tendenzkritik, nach welcher sie die meisten Schriften des Neuen Testaments für unecht erklärte (F. C. Baur, Schwegler, Zeller, A. Ritschl, Hilgenfeld, Volkmar, Holsten, Pfleiderer; noch radikaler D. F. Strauß und Bruno Bauer). Doch ist auch diese Schule schon seit längerer Zeit überwunden, die neutestamentliche Einleitung hat eine „rückläufige Bewegung" (A. Harnack) eingeschlagen, und hauptsächlich nur in Holland und in der Schweiz ist noch die Radikalkritik vertreten (Pierson, Loman, van Manen, Steck). Gegen die Baursche Schule schrieb besonders Thiersch. In den letzten Jahrzehnten ist die neutestamentliche Einleitung sehr reichlich behandelt worden. Es lassen sich etwa drei Richtungen unterscheiden, obwohl die einzelnen Bearbeiter sich wieder vielfach voneinander unterscheiden: eine positivere, namentlich Th. Zahn, durch gelehrte und umfassende Werke, auch F. Godet, F. Barth, P. Feine; eine vermittelnde: B. Weiß, C. R. Gregory; und eine liberale: H. J. Holtzmann, A. Jülicher, A. Hausrath, A. Harnack. In englischer Sprache war das Werk von T. H. Horne sehr beliebt und hat viele Auflagen erlebt; in neuerer Zeit sind besonders zu nennen die Werke von Hort, Scrivener, Salmond und Moffatt, das letztgenannte liberal.

Sonnet.